

# SOCIAAL KOMPAS

TIJDSCHRIFT VOOR SOCIOLOGIE,  
SOCIOGRAFIE, SOCIALE PSYCHOLOGIE  
EN STATISTIEK



JAARGANG VI  
NUMMER 1

REDAKTIE- EN ADMINISTRATIEADRES:  
PAUL GABRIËLSTRAAT 28-30 - DEN HAAG



# SOCIAAL KOMPAS

TWEEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT VOOR SOCIOLOGIE, SOCIOGRAFIE, SOCIALE PSYCHOLOGIE EN STATISTIEK

Uitgegeven onder verantwoordelijkheid van  
DE STICHTING "SOCIAAL KOMPAS"

waarin samenwerken:

## HET KATHOLIEK SOCIAAL-KERKELIJK INSTITUUT

Sociaal Wetenschappelijk Researchcentrum  
Paul Gabriëlstraat 28-30, Den Haag

en

## HET R.K. CENTRAAL BUREAU VOOR ONDERWIJS EN OPVOEDING

Bezuidenhoutseweg 275, Den Haag

WND. HOOFDREDAKTEUR: C. M. THOEN

REDAKTIE EN ADMINISTRATIE:

Paul Gabriëlstraat 28-30, Den Haag, Tel. 774403

Betalingen kunnen geschieden door storting op de rekening Sociaal Kompas bij de Nederlandse Credietbank N.V.,  
Lange Vijverberg 16, Den Haag. (Girorekening der Bank: 80290).

ABONNEMENTEN: Deze kunnen worden opgegeven bij elke erkende boekhandel of rechtstreeks aan de administratie van Sociaal Kompas, Den Haag. De abonnementsprijs bedraagt f 20,— per jaargang (zes nummers) bij vooruitbetaling te voldoen. Het abonnement kan ook worden voldaan in twee termijnen van f 10,— per halfjaar.

ADVERTENTIES: Tarieven voor het plaatsen van advertenties zijn op aanvraag bij de Administratie verkrijgbaar.

---

### LOSSE NUMMERS WORDEN NIET VERSTREKT

Auteursrechten voorbehouden. Gedeeltelijke overname met bronvermelding is toegestaan.

---

### INHOUD

	Pag.
R. P. GUALBERT, TH. M. STEEMAN, O.F.M., LEYDE (PAYS-BAS)	
La conception de la sociologie religieuse chez Gabriel le Bras . . . . .	1
DRS. H. GODDIJN, LEYDE (PAYS-BAS)	
La portée et le développement de la théorie en sociologie religieuse . . . . .	18
DR. WALTER GODDIJN O.F.M. LEEUWARDEN (PAYS-BAS)	
La Diaspora: essai d'analyse fonctionnelle . . . . .	32
Summaries . . . . .	42



# SOCIAAL KOMPAS

Tweemaandelijks tijdschrift voor Sociologie, Sociografie, Sociale Psychologie en Statistiek

## REDAKTIERAAD

MGR. MR. F. J. C. M. OP DE COUL, *Voorzitter*  
 PROF. DR. A. H. M. ALBREGTS  
 PROF. DR. J. J. P. VAN BOXTEL, PR.  
 PROF. DR. F. J. J. BUYTENDIJK  
 PROF. DR. J. J. J. DALMULDER  
 PROF. IR. W. J. DEWEZ  
 MGR. DR. W. M. J. KOENRAADT  
 PROF. DR. A. OLDENDORFF  
 PROF. MR. W. P. J. POMPE

J. F. REESINCK  
 PROF. DR. F. J. TH. RUTTEN  
 PROF. MR. L. G. A. SCHLICHTING  
 DR. J. M. VAN SUSANTE  
 PROF. DR. TH. L. M. THURLINGS  
 PROF. DR. IR. F. PH. TELLEGEN  
 PROF. DR. F. J. H. M. VAN DER VEN  
 PROF. MR. DR. J. J. M. VAN DER VEN  
 PROF. DR. J. A. F. WILS

Redactie- en administratieadres: Paul Gabriëlstraat 30, Den Haag

## La conception de la sociologie religieuse chez Gabriel le Bras

par le

R. P. Gualbert Th. M. Steeman, o.f.m., Leyde (Pays-Bas)

LA SOCIOLOGIE RELIGIEUSE N'EST PAS UNE ÉTRANGÈRE en France. Au contraire, depuis Auguste Comte une forte tradition a amené la sociologie à des recherches sur le phénomène religieux. Les grands maîtres, notamment Emile Durkheim, Marcel Mauss et tout le groupe de l'Année Sociologique ont pris pour objet de leurs efforts scientifiques la religion. La sociologie religieuse, tout comme la sociologie française d'avant 1930 en général, fut fortement liée à des recherches ethnologiques. Les religions analysées étaient surtout des religions primitives. En outre, cette sociologie religieuse se bornait plutôt à l'aspect philosophique et négligeait l'aspect empirique, ce qui a été caractéristique dans les oeuvres de l'école durkheimienne, école principale et dominante dans la sociologie française d'avant 1930. Et s'il est vrai, comme le suppose Cl. Lévy-Strauss, que la sociologie française a accepté ces liens avec l'ethnologie parce qu'elle était en tant qu'héritière de l'esprit de Diderot, Rousseau et Montaigne, critique à l'égard de l'ordre social, cette caractéristique s'applique spécialement à la sociologie religieuse. Durkheim niait nettement toute objectivité à la religion, de sorte que ses théories sur la nature du phénomène religieux étaient inacceptables pour les chrétiens

croyants. Dans les milieux ecclésiastiques, cette branche des sciences religieuses a rencontré une forte méfiance: la sociologie semblait faire cause commune avec les adversaires de l'Eglise<sup>1)</sup>.

Une vue claire de cette situation peut mettre en relief l'originalité d'une orientation toute nouvelle en sociologie religieuse; celle-ci, inaugurée déjà par Gabriël Le Bras avant la seconde guerre mondiale, attire depuis 1945 de nombreux savants et un grand public et se caractérise par son intérêt pour les problèmes religieux contemporains chez la plupart des chercheurs<sup>2)</sup> — par un but précisément pastoral et ecclésiastique. C'est dans le domaine de la sociologie religieuse que se manifeste l'orientation nouvelle qu'a choisie, depuis 1930 déjà, la sociologie française<sup>3)</sup>. Bien que les orientations traditionnelles ne soient pas complètement abandonnées et attirent encore des penseurs et des savants, à partir de 1930,

<sup>1)</sup> Voir JEAN STOETZEL, 'Sociology in France', in *Modern Sociological Theory*, Howard Becker and Alvin Boskoff editors, Dryden Press, New York, 1957, p. 636. W. BANNING, 'Het ontstaan der hedendaagse sociologie', in *Sociologie en Kerk*, Boekencentrum, Den Haag 1951, p. 10. *Le Bras*, Etudes de Sociologie Religieuse, Tome II, p. 689, 767.

<sup>2)</sup> Voir *Le Bras*, Ét. 768.

<sup>3)</sup> Voir *Stoetzel*, a.c. p. 644, 650. *Le Bras*, Ét. 759-760.



et plus explicitement depuis 1945, la plus grande partie de l'effort sociologique s'est dirigée vers les problèmes actuels de la société moderne et vers des méthodes plus empiriques, en suivant, outre les influences externes et notamment américaines, cette autre tradition vraiment française; celle de Frédéric le Play<sup>4</sup>). A cette nouvelle orientation la sociologie religieuse a apporté de fortes impulsions<sup>5</sup>).

Dans le domaine de la sociologie religieuse, Gabriël le Bras est sans aucun doute, parmi les chercheurs français le plus important. Non seulement par l'originalité et la rigueur scientifique de son oeuvre, mais aussi par son influence scientifique et personnelle, Gabriël le Bras, professeur de droit canonique à l'Université de Paris, en est le maître comme il a en été le pionnier. C'est lui qui, le premier, a indiqué et formulé les problèmes et les méthodes, c'est lui qui a fait les premières recherches et qui a instigué les autres à en faire autant, c'est lui qui ne cesse de poser le problème et qui, doué d'un sens critique très aigu, juge et pèse les résultats, pour en déceler les mérites et les défauts, les nouveaux problèmes qui en résultent, les perspectives qui s'ouvrent. Auteur lui-même d'une oeuvre de valeur<sup>6</sup>), son influence peut être constatée dans maintes publications, soit en sociologie religieuse, soit en histoire ecclésiastique, soit en histoire de droit canon. Et si actuellement on peut parler d'un vrai mouvement de sociologie religieuse en France, c'est Le Bras qui en est l'auteur intellectuel, l'initiateur, l'animateur.

La première publication de Le Bras dans ce domaine fut un article dans la Revue de l'Histoire de l'Eglise de France, en 1931, sous le titre: "*Statistique et histoire religieuse. Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de la France*". Nous reproduisons sciemment ce titre dans toute sa longueur; il est bien éloquent. Notons d'abord que ce ne fut pas dans un périodique sociologique, mais *historique*, que l'article parut, ensuite qu'il s'agit de statistique et d'*histoire* et d'une explication *historique* de l'état du catholicisme en France. Au berceau de la sociologie religieuse nous ne trouvons pas un sociologue déclaré, mais un historien, plus précisément un historien du droit canonique. En lisant l'article nous ne trouvons guère de publications sociologiques dans les citations. La sociologie religieuse est conçue non pas dans le sein de la sociologie française mais dans celui de l'histoire

ecclésiastique. Plus tard, en 1956, nous retrouvons Le Bras dans le Comité Directeur du Centre d'Études Sociologiques avec G. Davy, G. Friedmann, G. Gurvitch, H. Lévy-Bruhl<sup>7</sup>).

Dans la période entre ces deux dates, bien imprécises, Le Bras est devenu sociologue et la sociologie religieuse s'est développée; après ses débuts difficiles et hésitants elle est devenue l'un des sujets majeurs de l'enseignement et de la recherche sociologiques en France<sup>8</sup>).

En 1931 Le Bras demandait des recherches sur l'état actuel du catholicisme français. Il était rebuté par les généralités insanes des opinions communes sur la valeur chrétienne de la France (695). Sa propre expérience déjà lui avait montré qu'on ne saurait parler ni de la France catholique, ni de la France incrédule (399) et qu'il y avait maintes nuances dans la valeur chrétienne de la vie religieuse française. Mais aucune étude objective n'existait<sup>9</sup>). Les études religieuses portaient sur les religions primitives et anciennes (397), les statistiques sur les boeufs et les chevaux<sup>10</sup>), les travaux historiques sur les grands événements et les grands hommes (227), la vie religieuse populaire était inexplorée. Et pourtant la connaissance exacte de la situation religieuse devait être tellement utile aux autorités ecclésiastiques (2), et indispensable à tous ceux qui avaient le souci de comprendre le passé et le présent de la France (3).

C'est ainsi que Le Bras aborda une problématique qui, sans être reconnue comme telle à ce moment là, était essentiellement sociologique et qui, sans détours, devait le porter à la sociologie. On pourrait se demander quels motifs ont inspiré l'historien du droit canon à poser ces problèmes qui, au premier coup d'oeil, semblent bien éloignés des problèmes juridiques. Nous ne saurions le dire. Le Bras lui-même a indiqué plusieurs fois qu'il était rebuté par la pure technique des canonistes livresques à cause de son goût de l'humain, et que c'était son souci de l'homme qui le conduisit à s'enquérir du peuple chrétien auquel s'applique le droit canon, dont il devait enseigner les principes et les mouvements. (219, 695, 717, cfr. 107). Cette explication nous semble suffisante pour justifier les études de sociologie du droit et notamment des institutions, études dont nous aurons à parler encore, mais il nous semble que les recherches sur l'état du catholicisme sont un domaine indépendant, qui ne saurait de ramener directement aux recherches canoniques. Bien que plus tard celles-ci seront intégrées dans le tout d'une sociologie religieuse, qui comprend les *structures et la vie* des religions, au début il n'y a guère de connexions entre ces deux séries de problèmes. C'est plu-

<sup>4</sup>) Voir *Stoetzel*, a.c. p. 650. ALAIN GIRARD, 'Entwicklungstendenzen der Soziologie in Frankreich' in *Soziale Welt*, VIII 1957, p. 211.

<sup>5</sup>) Voir *Stoetzel*, a.c. p. 655-656. FRANÇOIS ISAMBERT, 'Développement et dépassement de l'étude de la pratique religieuse chez Gabriel le Bras', in: *Cath. Int. Soc.* XX 1956, p. 149.

<sup>6</sup>) Une bibliographie des publications sociologiques est à trouver dans: GABRIEL LE BRAS, *Études de Sociologie Religieuse*, P.U.F., Paris, 1955-1956, p. XI-XIX. Dans notre texte nous nous référons toujours à ces deux tomes. Pour les ouvrages sur l'histoire du droit, voir: *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*, Tome I, GABRIEL LE BRAS, *Prolégomènes*, Paris, 1955, pp. I-X.

<sup>7</sup>) Voir: *Archives de Sociologie des Religions*, T.I., 1956, p. 4.

<sup>8</sup>) *Stoetzel*, art. cit. p. 656, LE BRAS, *Études*, p. 694, 409.

<sup>9</sup>) Bien que la problématique des religions modernes était déjà posée par MAUSS, *Année sociologique*, nouvelle série, t. II, 1924-25, cfr. *Études* p. 397.

<sup>10</sup>) Voir ISAMBERT, a.c. p. 151.



tôt une extension — et nous verrons que ce n'est pas la dernière — du domaine de ses études, extension possible, il est vrai, par le goût de l'humain et par la préférence très nette pour le vif et pour le concret et par le sens critique, dont jouit l'auteur, mais qui ne peut être comprise comme une conséquence logique de sa pensée juridique. Il faudrait, pensons-nous, recourir à des faits et des circonstances de la vie de G. Le Bras lui-même (695).

Le problème posé est donc: l'état du catholicisme en France, ou pour être plus précis; apprécier exactement les forces du catholicisme en France et leur repartition (2). Le Bras croit, que ce problème peut être étudié dans une analyse de la participation du peuple à la vie de l'Eglise, dans une analyse de la pratique religieuse. Une typologie est proposée selon le degré de la participation du peuple au culte; il y a des détachés, des conformistes saisonniers, des pratiquants réguliers, des dévots (5-6). Au moins pour les campagnes, où les curés connaissent leur ouailles, il serait facile de composer des statiques qui, outre ces degrés de participation devraient contenir la division des personnes selon l'âge et le sexe. Une telle documentation montrerait d'abord les nuances régionales dans la pratique religieuse sur le plat pays français. Les cartes qui seraient les résultats de ces efforts demanderaient une explication qui serait surtout historique (13). Tel était le point de départ. Le schéma est donc simple: on contrôlera les effectifs de la vie ecclésiale dans ses nuances régionales et on tentera d'expliquer la situation. Cherchant des matériaux comparables, Le Bras étend ces recherches à l'Ancien Régime selon la même méthode: statistique et géographie. En lisant ces premiers articles on est frappé par la forte insistance sur le vif et le concret, sur la vie réelle dans tous ses aspects, par la curiosité profonde pour l'homme dans son propre milieu (107). Le Bras demande une finesse presque minutieuse de description, qui va jusque dans les détails de la vie humaine de chaque jour (381). Le goût de l'humain qui — nous l'avons vu — l'a conduit à fuir les études de droit trop techniques, fait naître aussi en lui une curiosité de l'homme concret dans toutes les circonstances de sa vie: il faut replacer dans son cadre, . . . dans son environnement l'homme de tous les siècles (523). Bien qu'il attache une grande valeur à la statistique, qui seule pourra nous libérer des estimations et des opinions trop hâtives, sa vraie curiosité porte sur les hommes dénombrés. La statistique n'est qu'une technique, une règle de méthode, qui nous apprendra la force exacte de certaines attitudes, de mouvements populaires, d'orientations de vie; la fin, c'est une connaissance profonde de l'homme religieux (318). Pour la gagner il faut que l'on analyse toutes les variétés géographiques et historiques, que l'on describe la vie religieuse du peuple jusque dans les détails.

A première vue on pourrait s'étonner que d'un tel point de départ Le Bras soit arrivé à la sociologie. L'auteur n'est-il pas emprisonné dans un cadre purement descriptif? On pourrait craindre qu'une telle insistance sur le concret et sur les variations régionales et historiques ne l'empêche de parvenir à une compréhension vraiment scientifique et sociologique, et qu'il n'aboutisse qu'à une vaste érudition. Néanmoins l'oeuvre de l'auteur est une oeuvre sociologique et l'est de plus en plus d'année en année. Essayons de suivre l'évolution de sa pensée.

Déjà l'article de 1931 surpasse nettement la pure description. Le Bras ne demande pas seulement des statistiques sur l'état du catholicisme, mais il insiste sur la nécessité d'une explication (14). Or, le programme qu'il développe à cette fin suggère que la pratique religieuse doit être comprise dans le contexte de la vie sociale du groupe étudié: c'est toute la vie d'un village et des circonscriptions plus larges qui doit être analysée pour élucider la situation religieuse (104 ss.). Evidemment la vie religieuse est vue comme fonctionnante dans le tout de la vie communautaire. C'est donc une historiographie qui part de la supposition du caractère social de la vie religieuse et de l'existence de relations causales entre la religion et les autres secteurs de la vie sociale. L'élaboration reste — il est vrai — historique: il s'agit de comprendre l'état actuel de la vie religieuse; l'accent est mis sur la connaissance aussi complète que possible de la situation concrète. Mais une telle méthode historiographique ne peut pas aboutir à une vue très claire de l'entrelacement de la vie religieuse et de la vie sociale, et des formes sociales que prend la religion. L'historiographie de Le Bras se caractérise par son caractère sociographique et explicative. En fait elle est de la sociographie, c'est-à-dire: une étude des groupes et des phénomènes sociaux dans leur diversité selon la place et le temps<sup>11</sup>). La problématique de l'auteur: la pratique religieuse du *peuple*, des *foules*, (220) devait le conduire à des études compréhensives des groupements religieux et du phénomène religieux dans son implication sociale. Dans ces études l'auteur ne se borne pas au passé. Au contraire: le présent est le plus actuel chapitre de l'histoire (106). Son intérêt se porte donc en premier lieu, non pas sur le passé en tant que tel, mais sur le phénomène religieux dans ses formes collectives, passées ou actuelles. L'orientation générale est sociographique plutôt qu'historique. Mais ce n'est pas dire que cette historiographie est purement descriptive. Elle n'est ni une science purement descriptive, ni une science théoriquement explicative, mais vise une explication du concret en tant que tel. Pour Le Bras l'histoire est une science de l'homme qui veut *comprendre* la vie humaine concrète en soi en dans

<sup>11</sup>) Voir S.J. GROENMAN, *Methoden der Sociografie*, Assen, 1953<sup>2</sup>, p. 14.



son développement. L'accent est mis sur l'explication.

C'est précisément en tant que science explicative que l'histoire se distingue de la géographie, qui, en 1945, est isolée en tant que science descriptive: la géographie religieuse, encadrée dans la géographie humaine (414, 490-525, 526-545). C'est une science qui réunit dans les cadres régionaux toutes les données religieuses: monuments, idées, faits (523). La méthode est la cartographie: il doit en sortir un ensemble de cartes historiques quiregistrentrégionalement le fait religieux. En 1945 Le Bras ne vise certainement pas une science purement descriptive. La réunion de tous ces faits dans la même espace ne peut être fortuite et semble plus ou moins liée au sol. Il y a des rapports entre les groupements humains et le milieu géographique (491). Il est donc possible de comprendre jusqu'à un certain degré la variété géographique des diverses institutions sociales et les différences entre les groupes par des facteurs locaux: conditions du sol, du climat, voisinage d'autres groupes, possibilité de contacts etc. (796). Mais une analyse critique de ces relations causales montre que les facteurs qui sont liés au lieu, sont des conditions plutôt que des causes, et que leur influence dépend de l'homme influencé. La nature — et tout l'environnement géographique — permet des activités (801), les conditions de vie sont comme le préambule, la substructure (795), elles ne déterminent qu'en rendant possibles ou impossibles certaines formes de vie. C'est l'homme, dans la société, qui choisit, qui modèle, qui refait son environnement. Le milieu géographique reste donc un facteur externe. S'il est impossible de comprendre une société concrète sans avoir étudié les conditions géographiques, ceci ne signifie pas qu'elles déterminent *causalement* la vie de cette société. Ainsi la géographie pure ne peut être que description, régistation des faits. Seule l'étude de l'homme qui y vit, de la vie sociale qui s'y déroule, peut éclaircir leur sens et leur signification. La dimension de l'espace, sans perdre toute valeur explicative, est surtout forme du concret, délimitation des phénomènes dans leur unicité, cadre de description.

Or, la science de l'homme qui doit expliquer la vie d'une société concrète, c'est l'histoire. Certes, la dimension du temps, domaine propre de l'histoire, est, elle aussi, une forme du concret. Les grandes variations dans la vie humaine sont — Le Bras ne cessera de le répéter — régionales et historiques; tout phénomène concret est confiné en un lieu et en un moment de l'histoire. Le temps est donc aussi bien que l'espace cadre de description. Mais le temps est une dimension *interne* de la vie humaine et sociale. Tandis que les groupes sont séparés dans l'espace et se trouvent l'un à côté de l'autre, leur caractère propre dépendant de leur isolement et de la rareté des contacts (796), ils ne sont point séparés de leur

passé. Tout groupe humain a son histoire, qui fait partie de sa vie, qui est sa vie même. Le passé ne perd pas son influence. La vie des groupes est historique, est un rythme qui se développe dans le temps<sup>12</sup>) La phase actuelle est le résultat de toutes les phases précédentes<sup>13</sup>). L'historiographie peut éclaircir la situation présente par des situations passées auxquelles elle est liée par la continuité de la vie humaine et sociale, qui — pourrait-on dire — constitue le temps par le fait même qu'elle arrive. Le temps n'est donc pas seulement cadre de description, mais aussi condition interne de la vie sociale et cadre d'explication. En fait, dans le schème de Le Bras, la géographie ne comprend pas — en tant que science descriptive — la diffusion des données religieuses dans l'espace seulement, mais aussi leur place dans l'histoire. L'histoire par contre — en tant que science explicative — étudie la vie humaine dans le temps, y compris le dialogue de l'homme avec la nature, les conditions de vie locales<sup>14</sup>).

L'histoire a pour objet la réalité humaine concrète et veut en expliquer les vicissitudes et les sorts. Elle veut *comprendre* cette réalité en tant que réalité humaine par une explication historique. Celle-ci consiste dans une analyse des relations causales qui se déploient dans la situation concrète: l'influence du régime politique et juridique, des transformations de la société, des doctrines philosophiques et théologiques, des circonstances locales, de la presse régionale, de certaines personnes et familles etc. (14-15). Ce qui revient à une analyse de la situation sociale actuelle. Elle comprend aussi un entendement du devenir de cette situation, des traditions vivantes, de l'origine de certains usages etc. Nous devons renvoyer à l'auteur pour une vue complète de ce programme très compréhensif (p.e. 104-114). Ce qui doit être clair, c'est que nous trouvons dans cette historiographie une vraie histoire sociale (40), une sociographie qui se veut nettement explicative.

D'ici à la sociologie n'est plus très loin. C'est que l'insistance sur l'explication force l'auteur à chercher des relations causales et à peser leur signification différentielle. Il distingue entre les causes générales et locales, et, notant que celles-là agissent très diversement selon les milieux (15, 347), il cherche à expliquer les différences et met l'accent sur le jeu des forces qui déterminent la situation concrète (347). Ainsi cette historiographie est de plus en plus une analyse des forces sociales qui influencent la vie religieuse. En fait l'auteur nous dit que l'enveloppement de la vie religieuse dans le tout de la vie sociale est une des plus saisissantes *évidences* de son enquête

<sup>12</sup>) Voir ISAMBERT, a.c. p. 152-153.

<sup>13</sup>) Une telle analyse est à trouver dans l'article sur la pratique religieuse de Bretagne, Et. p. 72 ss.

<sup>14</sup>) Ainsi se justifie la distinction entre chronographie — qui a pour tâche de fixer l'ordre numérique des faits historiques — et chronotomie et chronologie — qui visent une division selon le procès interne de l'histoire (XVIII).



(619). Evidemment ce qui, au début, était un présupposé, paraît être devenu une conclusion. L'attention de l'auteur s'est déplacée. Les relations causales dont l'auteur s'est servi dans son explication historique, sont devenue un objet indépendant de sa curiosité scientifique; elles sont thématiques et étudiées en elles-mêmes. Les tentatives de l'auteur d'expliquer la situation de la pratique religieuse ont démontré le caractère social de ce phénomène. La carte religieuse de La France, dessinée en grands contours déjà en 1937 (254-259), montre les grandes solidarités territoriales et sociales (619), les études sur le passé font entrevoir le rôle de la tradition (VI). Il paraît que la pratique est un comportement du groupe plutôt que de l'individu, qu'elle est pour la plus grande part une coutume. L'existence de telles coutumes explique le comportement religieux du groupe regardé et est supposée par l'étude historique qui, pour expliquer la situation religieuse, analyse les divers facteurs qui influencent le comportement collectif. Mais la question se pose de la nature et de l'explication de ces coutumes. L'évolution du droit canon ne peut être comprise qu'à partir de la société qu'il doit régler (790). Une telle explication historique suppose une interaction entre le droit et la société. Qu'est-ce que donc cette interaction? Quelles sont les relations entre le droit et la vie sociale?

C'est ainsi que l'historien Le Bras est devenu sociologue. Notamment les deux synthèses: *Les transformations religieuses des campagnes françaises depuis la fin du XVII<sup>e</sup> siècle*, communication faite à l'Institut français de Sociologie en 1935, publiée en 1937 (218-266) et la deuxième part de *l'Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, de 1945, l'ont conduit à se rendre compte de la nature sociale de la vie religieuse et des relations intimes entre celle-ci et la vie profane, et de la problématique propre de ce domaine. Ce qui est décisif dans cette évolution c'est que Le Bras entrevoit sous les événements et les développements historiques des forces constantes (794), des processus (762), des structures (614), des mécanismes (786), qui ont une certaine nécessité interne, et qui donc peuvent être étudiés en eux-mêmes. Les formes sociales de la vie religieuse, la vie de l'Eglise, l'interaction entre la vie profane et religieuse ne sont point fortuites, mais obéissent aux lois de la vie sociale. La composition du groupe, sa culture, les besoins de la société, les traits psychologiques de la population, le milieu géographique, tout cela conditionne d'une manière ou d'une autre la vie religieuse et ses formes. D'autre part celle-ci entre dans l'interaction des divers facteurs qui influencent la vie de la société. C'est ce complexe que Le Bras veut analyser, dont il veut chercher les régularités, les lois même, qu'il veut expliquer<sup>15</sup>). Dans les publications plus récentes nous trouvons

une problématique qui part nettement d'un point de vue sociologique, et dans laquelle une réflexion systématique sur les problèmes et sur les résultats des recherches détermine les questions et les méthodes proposées. Il en sort une insistance sur des recherches bien orientées et sur une économie dans la récolte des données qui, dans les phases antérieures, manquait presque complètement<sup>16</sup>).

Mais Le Bras n'oublie pas son point de départ. Nous avons vu que l'auteur accentue, dans les premiers articles, les nuances presque infinies de la vie religieuse selon le temps et le lieu. Sa curiosité porte surtout sur l'homme religieux concret. On ne saurait donc s'étonner que Le Bras maintienne, pendant toute cette évolution une forte orientation vers le concret. Ce n'est pas dire qu'il craint l'abstraction ou l'élaboration théorique, mais il vise toujours à éclaircir la situation réelle, dont la sociologie doit donner une intelligence plus profonde. Tout en reconnaissant qu'idéalement les recherches sociologiques doivent aboutir à une synthèse de notions et de lois, — il vise, nous le verront, une sociologie religieuse *générale* — il maintient que ces notions et ces lois doivent servir à rendre intelligibles la vie religieuse réelle dans toutes ses formes (806).

Ceci apporte l'exigence méthodologique que la sociologie se rende compte de la diversité de la vie sociale et qu'elle parte d'une vue très claire de la réalité concrète (796). Le Bras voit bien le danger d'une abstraction trop vite et de généralités trop larges, qui n'auraient plus un vrai contenu (763). C'est pourquoi il insiste beaucoup sur le caractère spatial et temporel de tout phénomène social. Les grandes variations de la vie sociale sont historiques et régionales. On ne saurait en faire abstraction sous peine de ne plus obéir aux lois de l'objet<sup>17</sup>). La signification même des attitudes et des institutions dépend grandement de la situation sociale totale dans laquelle elles fonctionnent. Tout phénomène sociale doit être replacé dans son propre cadre — dans l'espace et dans le temps (763, 768) — pour être compris dans sa vraie valeur, et n'est intelligible que dans le total dont il fait partie et qui, nécessairement, est confiné en un lieu et en un moment de l'histoire. Des comparaisons entre ces totaux permettent — il

comme sociologiques. Voir La crise de l'explication en sociologie, *Cah. Int. Soc.* XXI, 1956, p. 4-5.

<sup>16</sup>) On compare les deux textes suivants, le premier de 1931, le second de 1956: „Ne pas craindre de multiplier les dates, les statistiques et remonter jusqu'à l'Ancien Régime... (19); Un des maux dont me paraît souffrir la sociologie c'est qu'elle répond presque toujours - et je parle précisément de la sociologie religieuse - à des questions qu'elle n'a pas posées, ou quelquefois à rien du tout. Voir: Explication en sociologie religieuse, in: *Cah. Int. Soc.* XPI 1956, p. 60.

<sup>17</sup>) Nous empruntons cette expression à M. ISAMBERT (a.c. p. 151), tout en l'appliquant à la dimension historique aussi bien qu'à la dimension spatiale. Il nous semble que M. ISAMBERT, dans son article qui est d'ailleurs très éclaircissant, a trop négligé la fonction descriptive de l'histoire. Pour LE BRAS l'histoire est une forme de comparaison aussi bien que la géographie. Voir notre exposé plus haut.

<sup>15</sup>) C'est cette insistance sur l'explication en sociologie qui a conduit GURVITCH à reconnaître les études de LE BRAS



est vrai — de formuler des généralités, mais ceci suppose une connaissance exacte des totaux comparés. Et si la sociologie doit aboutir à de telles généralités et doit arriver à une vue d'ensemble, elle devrait d'une part choisir une base d'abstraction aussi large que possible, en tenant compte de la multiplicité de formes que révèle la vie sociale, et d'autre part elle ne devrait pas pousser trop loin ses abstractions en réduisant cette multiplicité à une formule simple. Il s'agit plutôt de reconnaître les types, les grandes variations décisives.

La pensée sociologique de Le Bras reste donc dominée par une vue très claire de la diversité des formes de la vie sociale. C'est pourquoi la sociologie reste liée à la géographie et à l'histoire, qui sont, pour ainsi dire, le chantier du sociologue où il trouvera les matériaux pour ses réflexions. Les relations de la sociologie avec ces deux sciences ne sont pourtant pas également intimes. La sociologie est plus spécialement liée à l'histoire. Nous l'avons déjà vu: le milieu géographique emprunte sa signification à la vie sociale qui s'y déroule et qui est étudiée par l'historien. La géographie n'a donc de signification pour la sociologie que moyennant l'histoire<sup>18</sup>). C'est l'histoire qui présente au sociologue son objet: la vie sociale, et qui attend de la sociologie l'approfondissement et la justification de ses explications. C'est donc une dépendance réciproque: il n'y a point d'histoire pleinement intelligible sans la sociologie, point de sociologie intemporelle (801). D'une part le sociologue trouve dans la réalité historique le domaine de ses recherches: la vie des hommes dans le cours des siècles avec toutes ses formes toujours changeantes, avec ses évolutions et ses développements, avec ses crises et ses transformations lentes. D'autre part l'historien trouve dans les recherches sociologiques un entendement plus profond de la nature humaine et des forces humaines qui sont à l'oeuvre dans la vie sociale, les régularités, les tendances plus ou moins permanentes<sup>19</sup>). Dans ce cadre il y a de la place pour des degrés de la sociologie (815): pour une interprétation sociologique de l'histoire: la sociologie historique (664 ss), et, à l'autre extrême, pour un traitement des problèmes plus profonds et généraux, qui sont moins liés à une situation concrète (801)<sup>20</sup>).

L'évolution que nous trouvons dans la pensée de Le Bras ne porte donc pas en premier lieu sur l'objet

matériel de ses efforts scientifiques. Il y a dans son oeuvre — il est vrai — des extensions de l'objet: la pratique religieuse sur le plat pays français est substituée, en tant qu'objet central, par la vitalité religieuse de toutes les religions de tous les lieux et de tous les temps, mais cette évolution ne change pas les traits essentiels de l'objet; c'est plutôt en reconnaissant des problèmes essentiellement identiques hors de l'Église de France, dans toutes les religions (808), que Le Bras étend son objet d'une telle façon. Ce qui s'est vraiment évolué, c'est l'objet formel ou la méthode scientifique, c'est-à-dire, les questions que pose l'auteur concernant l'objet. Graduellement il a approfondi la problématique que lui pose son objet, il a cherché des principes d'explication plus décisifs, il a abordé l'analyse systématique des notions et des régularités qu'utilise l'explication historique, pour comprendre la vie sociale par les forces humaines qui s'y cachent. Et cet approfondissement, cette critique de l'explication historique, l'a conduit de l'histoire à la sociologie. Mais c'est toujours la vie religieuse qu'il veut comprendre et expliquer, d'abord avec des méthodes historiques, plus tard avec des méthodes sociologiques, ou — plus exactement — en découvrant par dessous l'histoire la nature sociologique des phénomènes. Dans les chapitres qui suivent nous verrons comment l'auteur élabore cette sociologie de la vie religieuse. Les efforts scientifiques de Le Bras portent sur les forces du catholicisme en France. Nous avons déjà vu que Le Bras entreprit à cette fin des recherches sur la pratique religieuse. Nous aurons à étudier les résultats de ces recherches. Laissons de côté tous les problèmes de la statistique: comment les chiffres sont-ils obtenus? quelle est leur valeur? etc. Seule la notion de la pratique religieuse et ses implications retiendront notre attention.

D'abord la notion elle-même, elle est bien simple. Le catholicisme est une religion positive. Comme telle, elle propose à ses adhérents un culte, une vie ecclésiale organisée qui est de caractère public, visible. La pratique religieuse est la participation du peuple à ce culte, à cette vie ecclésiale. Le degré de la participation doit être un indicateur, si non précis, en tout cas assez éloquent, de l'influence de l'Église en France et de la foi des Français.

Les degrés proposés sont dictés par une expérience déjà acquise (400) et par les possibilités statistiques. Il y a quatre groupes bien distincts (229, 401): les *détachés*, qui ne participent pas au culte (subdivisés en baptisés catholiques non pratiquants, adhérents d'autres religions, les sans-religion (6)); les *conformistes saisonniers*, qui se contentent des quatre actes religieux de la vie: baptême, première communion solennelle, mariage chrétien, sépulture ecclésiastique; les *pratiquants réguliers*, qui assistent à la messe le dimanche et communient à Pâques; et les *dévots*, qui participent à des activités non obli-

<sup>18</sup>) 'Histoire' dans le sens compréhensif que nous avons exposé plus haut. L'auteur se sert d'une terminologie plus nuancée et moins stable. Il parle d'une sociographie, d'une géographie sociale etc., qui, tout en retenant des traits propres, font partie de l'histoire dans ce sens.

<sup>19</sup>) Voir: 'Explication en sociologie religieuse, in *Cah. Int. Soc.*, XXI, p. 59.

<sup>20</sup>) Sans doute LE BRAS se sent-il plus à l'aise dans la sociologie historique, mais ce n'est pas dire qu'il décline les problèmes plus théoriques et généraux. Dans son projet de la sociologie il y a de la place pour des recherches détaillées en vue d'une élaboration théorique.



gatoires<sup>21</sup>). C'est avec cet appareil de notions que Le Bras aborde les problèmes qu'il a posés. La tâche est donc simple: distribuer entre ces quatre catégories 40 millions de Français, et on connaîtra les vrais contours du catholicisme en France (401). Mais les démarches dans ce domaine révéleront à l'auteur les implications de la pratique religieuse.

La première conclusion, qui résulte des données avec une netteté éclatante, est le caractère social de la pratique religieuse (619, 220). La France est divisée en grandes zones de forte ou de faible pratique; à la typologie des pratiquants s'ajoutent une typologie des régions et une morphologie religieuse de la France dont, plus tard, Boulard dessinera la carte (512). Cette division peut être suivie jusque dans l'unité régionale: la paroisse. À côté de cette division régionale se trouvent d'autres divisions: sexe, rang d'âge, profession, classe sociale commandant, aussi bien que la région, l'attitude vis-à-vis de l'Église (365-380). Les recherches historiques confirment cette conclusion. La comparaison de la situation actuelle à celle d'avant la Révolution — lors de l'Ancien Régime la pratique religieuse était à peu près unanime — montre que les changements de l'attitude religieuse sont des mouvements de groupe. C'est un village, une région, une classe sociale qui est ou n'est pas restée pratiquante. Il en est ainsi avec les divers types de pratiques religieuses. Il y a, dans le sein même de l'Église de France, des nuances de spiritualité, des usages différents, des dévotions particulières. L'on pourrait aussi bien faire des cartes sur les diverses manières de pratiquer que sur le degré de participation du culte (556).

Cette conclusion appelle un approfondissement des notions. Évidemment, il ne s'agit pas, dans la pratique, d'un comportement individuel, mais social. Plutôt qu'une attitude personnelle, on trouve une coutume du groupe. Et, en fait, il apparaît que la baisse rapide de la pratique religieuse dans maintes régions des campagnes françaises est due à des contacts avec la civilisation moderne, qui changent la civilisation populaire; ce sont les régions isolées qui sont le mieux préservées. La "déchristianisation" est l'issue d'un combat entre deux civilisations. Le comportement religieux est dicté par les us et coutumes de la société plutôt que par la foi personnelle. Qu'est-ce donc que la pratique religieuse?

Le Bras avait choisi la pratique religieuse pour objet de ses recherches puisque le caractère public et observable permettait des statistiques. C'est-à-dire une objectivité maximum (638). Il croyait, en outre, que la pratique était un indicateur assez éloquent, sinon parfaitement univoque (6) de la vie chrétienne. Les premières publications confondent aisément vie

chrétienne et pratique religieuse. Mais les résultats des recherches l'obligent de plus en plus à nuancer les notions.

La pratique religieuse est donc, d'abord, définie comme observance des préceptes culturels de l'Église, participation à la vie de l'Église. Le pratiquant se déclare adhérent de l'Église. Cependant l'Église ne propose pas seulement un culte, mais aussi une doctrine et une morale (471 e.a.). Le culte n'est pas une fin en soi, ni la pratique qui y correspond. L'Église attend de ses adhérents des croyances et des conduites aussi bien que des pratiques. Bien plus, la pratique est, dans l'esprit de l'Église, confession de foi, ses actes sont les *gestes de la foi* (223). La pratique devrait traduire une vie religieuse profonde, elle devrait être motivée non pas par la soumission à l'Église seulement, ou à une coutume sociale, mais par la foi vivante du pratiquant. L'Église veut pénétrer dans le fond des âmes et les former en âmes chrétiennes.

Il y a donc, idéalement, un lien très fort entre la pratique et la foi; la pratique religieuse devrait être un indicateur probant.

Mais ce lien n'est-il pas faussé dès que la pratique religieuse est l'affaire du groupe? La pratique, en coutume sociale, fait partie de l'intégration normative du groupe. Un certain comportement religieux est attendu. L'habitude d'aller à l'église est imposée aux membres du groupe dès leur jeunesse. La pratique étant un complexe d'actes extérieurs, on doit compter avec bien d'autres mobiles que la foi: respect humain, contrainte sociale<sup>22</sup>), simple observance des us des ancêtres, pure habitude. Qu'est-ce que la valeur religieuse d'une pratique coutumière? Bien que la foi, pour être vraie, doive être personnelle et libre, on ne saurait oublier, *in religiosis*, le caractère social de toute vie humaine. Déjà la possibilité d'une coutume sociale de pratique religieuse prouve que la pratique religieuse fait partie de la civilisation populaire. C'est dans un tel contexte qu'il faut étudier la pratique et évaluer sa signification concrète.

Or, il est bien clair, que non seulement la pratique peut faire partie des coutumes du groupe, mais que tout l'enseignement de l'Église peut entrer dans la vie du peuple: la doctrine et la morale peuvent faire partie, elles aussi, de la civilisation populaire. Ce n'est donc pas seulement contrôler les effectifs de la juridiction de l'Église que d'étudier la vie religieuse, c'est analyser les aspects religieux d'une civilisation. Il est donc possible de voir la vie religieuse du point de vue des fidèles, non de celui de l'Église (230). C'est ainsi que nous entendons les tentatives de Le Bras de décrire la pratique au moyen d'une terminologie sociologique plutôt que juridique. Les actes du conformisme saisonnier deviennent: *rites de passage*

<sup>21</sup>) Par exemple: messe quotidienne, communion hebdomadaire, pèlerinages, associations. La division est donnée plusieurs fois et reste la même dans tout l'ouvrage, voir *Desroche*, a.c. 139.

<sup>22</sup>) Contrainte de la famille, du groupe, de l'Église, de l'État.



(230, 527). Les trois catégories des actes de la pratique religieuse sont interprétées selon la signification que l'on doit leur accorder dans la vie du peuple: *actes solennels, périodiques, répétés*, (399-400), ou *actes solennels, chroniques, continus* (616). C'est caractériser les besoins religieux qui conduisent le peuple à l'église, la place qu'occupe la vie religieuse dans la vie humaine<sup>23</sup>).

Une telle vue accorde au peuple un rôle indépendant dans la vie de l'Église. C'est "qu'un dogme ne vit concrètement que par la pratique des fidèles". Le système comme tel, s'il n'entre pas dans la vie des croyants, n'est qu'un complexe de "vérités catholiques sans efficacité" (646). On peut donc tracer dans la vie des pratiquants les doctrines de l'Église. Le pratiquant, en acceptant l'autorité de l'Église, accepte tout un plan de vie: des croyances, une ligne de conduite. Sa vie est intimement empreinte des dogmes, de la morale, du culte ecclésiastique (638). Le Bras énumère tous les domaines où l'on peut constater cette influence: la vie familiale — rareté des divorces, nombre élevé d'enfants (224, 650-651) —, la vie politique — il y a des correspondances entre la géographie religieuse et électorale (526-545) — la vie économique et sociale<sup>24</sup>). Il faut, dit-il, analyser ces corrélations. C'est une entreprise surprenante: à l'unité de l'enseignement de l'Église correspond une variété de formes qui ne peut être comprise qu'en se rendant compte des caractéristiques sociales des peuples évangélisés (546, 665).

La prédication, le culte, l'enseignement rencontrent un peuple qui a son caractère, ses besoins, qui est un réceptacle qualifié. Il ne peut recevoir le message sans le colorer. C'est que tous les groupes chrétiens ont des représentations des dogmes (224), des dévotions préférées, des opinions morales, qui ne sont point empruntées mécaniquement à la prédication officielle, mais qui sont le résultat d'une tentative de la digérer. À la prédication correspond la formation d'une vie chrétienne populaire qui, elle, a ses propres lois, ses propres évolutions, ses propres sources à part de l'indoctrination par l'enseignement (541, 548). Il y a une variété immense dans cette vie religieuse populaire, due à variété sociale. C'est toujours une société concrète, vivante, qui reçoit le message évangélique et qui interprète sa propre vie à la lumière de la Révélation. Il incombe à la sociologie religieuse de découvrir ces nuances dans la vie chrétienne et d'en déceler les explications. Il se peut que l'intégration normative du groupe ne suive pas exactement les préceptes de l'Église, — il y a des lieux où la messe du dimanche est peu fréquentée, alors que l'assistance aux vêpres passe pour obligatoire (548). Des attitudes sociales, qui sont fort éloignées de l'essence de la foi, peuvent être regardées

comme faisant partie de l'ensemble des obligations religieuses (738-740). Il faudrait analyser de telles évolutions. Il en est ainsi avec les croyances, la foi populaire peut s'éloigner du dogme — il y a des régions où la Vierge est mieux connue que le Christ<sup>25</sup>). La civilisation chrétienne ne suit pas passivement l'Église; mais d'autre part, l'histoire démontre l'influence de cette vie chrétienne populaire sur le système officiel: sur le dogme, sur la morale, sur le culte, sur le droit. L'organisation de la liturgie au cours des siècles peut être comprise comme une adaptation continuelle du culte aux besoins et aux demandes du peuple fidèle<sup>26</sup>). Des dévotions populaires ont été consacrées par l'Église et ont servi plus d'une fois à une définition dogmatique (645). "Si la religion vit dans le cœur de l'homme, chaque religion positive naît et grandit dans des sociétés qui influent sur ses formes et sur son contenu" (767). Il y a donc, dans l'Église, une vraie interdépendance entre le corps des fidèles et les autorités ecclésiastiques (646), dont, pourtant, ces dernières — dans l'Église! — demeurent le pôle normatif (642).

C'est donc ce complexe, dans lequel l'on peut voir naître et vivre une civilisation chrétienne, que traduit la pratique religieuse. Elle en est l'aspect public, visible, nombrable. Mais que penser de sa valeur religieuse? Indique-t-elle vraiment une foi personnelle? On a beau déclarer que les actes de la pratique font partie de la civilisation chrétienne et ne sont pas seulement des mœurs sans contenu; ils peuvent avoir une signification objective dans le total de la vie des groupes, encadrés qu'ils sont dans la vie spirituelle des groupes. Mais la foi doit être personnelle et libre. Or, on ne saurait opposer ni les actes extérieurs aux valeurs qui s'y cachent, ni la liberté personnelle à la coutume sociale. C'est que les actes de la pratique, étant *les gestes de la foi*, n'ont pas seulement la foi pour source, mais aussi pour but. La foi et la pratique s'influencent mutuellement; c'est la foi qui anime la pratique et c'est la pratique qui soutient la foi (222). Ce sont deux aspects d'un tout dont la pratique, acte extérieur, a une double fonction: l'expression et l'actualisation. La pratique appelle la réflexion, ou le mysticisme (248) qui font comprendre ou éprouver le sens et les raisons du comportement coutumier. Le culte est un des moyens majeurs dont dispose l'Église pour séduire et éduquer le peuple chrétien (334, 641); la pratique qui y correspond est le premier pas vers la foi. Et plus encore devrait-on dire qu'une vraie coutume de pratique religieuse ne pourrait naître ni subsister sans la foi qui, seule, en est le vrai animateur (222-223). Il y a donc dans la pratique même une tendance vers son vrai motif. En outre, on ne peut nier la signification religieuse d'une

<sup>23</sup> Voir LE BRAS, 'L'explication en sociologie religieuse', dans *Cab. Int. Soc.* XXI, 1956, p. 62.

<sup>24</sup> Voir l'analyse pp 638-664.

<sup>25</sup> Voir LE BRAS, 'L'explication en sociologie religieuse', dans *Cab. Int. Soc.*, p. 68.

<sup>26</sup> C'est pourquoi on ne peut étudier la pratique qu'en partant du culte comme il est proposé dans la situation concrète (318, 399) cfr. ISAMBERT a.c. 155.



pratique coutumière, même si les mobiles actuels ne sont pas très religieux: elle conduit, ou au moins peut conduire, à la foi. Tout dépend de la vivification du maintien de la coutume par des motifs propres.

Or, ceci, dépend largement des élites, des animateurs (562), qui déterminent le climat, le ton (231) du village, du milieu social. C'est ce climat que trouve chaque individu, l'enfant qui y est né, la famille qui choisit la coutume de l'enfant (632). Mais il ne faut pourtant pas nier la liberté. "L'observation nous fait apercevoir des hommes entraînés à une justification rationnelle, si molle qu'elle soit, de leur démarches et qu'un acte de volonté, si faible qu'on le suppose, conduit à l'église, au confessionnal" (635). Les coutumes du groupe peuvent être intériorisées par les individus. Ils en font une conviction personnelle et maintiennent à leur tour la coutume dont ils ont perçu et compris le sens. Et d'autre part: pourrait-on s'attendre à une vie chrétienne là où la société ne l'impose pas? Rares sont les personnes qui sans être soutenues par leur milieu parviennent à une conviction religieuse (634, 783). La pratique religieuse, en coutume sociale, est la voie ordinaire des hommes vers la foi. — Il n'y a donc pas nécessairement une opposition entre la foi et la pratique coutumière. Mais il n'y a pas une correspondance nécessaire non plus. Une coutume sociale a plus de valeur réelle lorsqu'elle est maintenue par une réflexion sur les vrais motifs ou par un mysticisme, c'est-à-dire lorsqu'elle est animée par la foi et conduit à la foi et lorsque beaucoup de membres du groupe parviennent à une telle réflexion, lorsque le climat du groupe y contribue.

Tels sont, nous semble-t-il, les traits fondamentaux de la sociologie de la pratique religieuse comme la conçoit Le Bras en 1945. La pratique — qui est la participation du peuple au culte de l'Église — est le signe d'un complexe plus compréhensif de vie religieuse, d'une civilisation qui est profondément influencée par la prédication de l'Église. La pratique, dans un sens plus large, figure alors comme le point de rencontre entre les autorités ecclésiastiques et la vie populaire, unies désormais dans une interdépendance dialectique. Le corps des pratiquants est l'Église vivante (234), concrète, historique, qui vit sous l'influence des processus sociaux aussi bien que du message évangélique et du don d'en haut<sup>27</sup>). On ne saurait, pourtant s'étonner que cette notion, si riche qu'elle fût, ne satisfasse pas. En dernière analyse, une recherche conduite d'après ce schéma ne révélerait pas beaucoup sur le problème posé: les *forces* du catholicisme en France. C'est que la valeur religieuse de la coutume reste toujours douteux. On a beau formuler les conditions sous lesquelles la coutume aurait une signification religieuse profonde,

mais on doit se demander si ces conditions sont remplies. Et il faut savoir dans quelle mesure la religion est entrée dans la vie du peuple. Les modifications locales dans le plan de vie sont-elles toujours un enrichissement pour la vie de l'Église?

Les recherches sur l'Ancien Régime prouvent sans réplique la possibilité d'une coutume de pratique religieuse qui n'a guère d'inspiration religieuse: c'est une pratique purement coutumière qui est délaissée dès que la civilisation dont elle fait partie est menacée. Elle est identifiée à cette civilisation et partage son sort. Elle ne semble pas avoir des racines propres qui pourraient la soutenir lors des crises des coutumes qui accompagnent les évolutions sociales (404-405), les contacts avec la civilisation moderne, originaire des villes. C'est ainsi que Le Bras explique la chute rapide et massale de la pratique religieuse dans maintes régions de la France après la Révolution (281). La pratique n'était qu'une partie de la civilisation, contrôlée par la contrainte sociale (surtout par la coutume du clan (247)), sans lumière profonde (271). C'était une obéissance passive. Si la pratique religieuse est *observance*, des préceptes culturels de l'Église et acceptation de ses conseils (399), elle n'est pas nécessairement *obéissance* à l'Église. Concrètement elle était le plus souvent soumission au groupe, à la coutume sociale, plutôt qu'à l'Église ou qu'une confession de foi (260-261, 369, 677, 771). Dans l'ancienne France, les non-pratiquants étaient presque toujours des réfractaires sociaux (240, 633). Ainsi se justifie la distinction entre adhésion active et passive (267), entre conformistes actifs et passifs (529, 536), selon le degré où la coutume n'est qu'une simple acceptation des cadres coutumiers imposés ou une affirmation volontaire des valeurs religieuses. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre des expressions comme: conformisme hebdomadaire (634), conformistes permanents (465)<sup>28</sup>). À côté de la division d'après le degré de la participation au culte, se pose ainsi une division, plus ou moins en travers de la première, selon le degré de la profondeur religieuse, une division, d'ailleurs, qui n'a pas été étudiée à fond. En outre, malgré son apologie éloquente de la coutume, Le Bras reste enclin à apprécier comme supérieure la qualité des minorités pratiquantes dans un milieu neutre ou hostile (215, 291, 612 e.a.). Tandis que la coutume comme telle suppose homogénéité et immobilité du groupe (223), sa valeur religieuse semble s'y rapporter en proportion inverse<sup>29</sup>): "la pratique individuelle est d'au-

<sup>28</sup>) Respectivement: pratiquants réguliers inactifs et dévots purement coutumiers, voir p. 106: "Il y a des cabaretiers dévots et des dévots qui ne seraient pas dignes d'être cabaretiers."

<sup>29</sup>) Du moins si l'on peut mesurer cette valeur religieuse à la ténacité de la pratique individuelle hors du soutien du milieu, ce qui semble bien la position de l'auteur. Ce n'est pas nier toute valeur religieuse: "du moins on ne s'exclut pas de l'influence de l'Église" (471).

<sup>27</sup>) Voir DESROCHE, a.c. p. 132; ISAMBERT, a.c. p. 158.



tant moins enracinée dans l'individu qu'elle est plus généralisée dans son groupe" (561).

De telles considérations ont de plus en plus convaincu l'auteur que la pratique était insuffisante en tant qu'indicateur de la vie religieuse. Il faut porter plus loin le regard (561). C'est ainsi que le Bras publie, en 1945, son programme sur la *vitalité religieuse* (558-586). Il avait hésité longtemps à aborder ce problème. Déjà en 1937, dans sa première synthèse, il l'avait posé, mais il s'était refusé de l'entamer. "Discerner exactement la part de la foi, de la coutume, de la contrainte, dans les actes religieux, est au-dessus des forces de l'homme . . . la recherche des causes de la force ou de la défaite des coutumes aboutit à des conjonctures sur la liberté (voir la fantaisie) individuelle ou la soumission grégaire" (223). Et en outre le problème est plutôt psychologique (223, 471, 636). Malgré maintes remarques qui dépassent le cadre qu'il s'était proposé, il s'était limité à la pratique religieuse, et notamment à ses conséquences sociales. En outre, une certaine modestie l'avait empêché de pousser trop loin sa curiosité pour la vie intime des âmes. En 1945, après le deuxième tome de *l'Introduction à l'Histoire de la pratique religieuse en France* — la deuxième synthèse qui approfondit davantage le sujet mais sans ajouter des vues nouvelles —, il ne peut plus éviter le problème. Ce qui lui paraît essentiel. Et les données ne manquent pas.

La vitalité religieuse, que vise Le Bras dans ces recherches? La notion est certainement née de l'insuffisance de la pratique religieuse comme indicateur des *forces* du catholicisme en France. Que signifie l'adhésion que traduit la pratique? Coutume sociale ou choix personnel, adhésion à une morale supérieure, adhésion au Christ, adhésion à l'Église? (588). Il s'agit donc d'une enquête sur les motifs de la vie concrète des chrétiens. À cette fin, Le Bras entreprend des études sur les croyances et les mœurs dans le corps des pratiquants (561 ss.). Il fait donc appel à d'autres signes que la pratique. Les croyances et les mœurs ne sont plus étudiées par rapport à la pratique, mais en tant qu'indicateurs permanent. C'est une position du problème bien différente. Tandis que jusqu'en 1945 dans la sociologie de la pratique religieuse celle-ci figurait comme objet central, dont Le Bras voulait connaître la signification sociale (6,223), à ce moment c'est la vie chrétienne elle-même qui est analysée. La pratique n'en est qu'un aspect, le plus visible, le plus extérieur, le plus superficiel (704), le plus contrôlable, qui révèle l'ampleur des groupes religieux (766) mais point leur vie. Des recherches sur la foi et les mœurs des pratiquants révéleront mieux l'intime de leur vie religieuse, l'influence réelle de l'Église sur la vie du peuple, dans qu'elle mesure la civilisation populaire est vraiment inspirée par la religion.

Nous ne voulons pas reproduire ici tout le program-

me des recherches, tous les moyens que Le Bras recommande. Il s'agit d'une observation très subtile de la vie religieuse dont tous les aspects méritent l'attention, et d'une évaluation prudente et circospecte de tout ce qui peut informer sur les mobiles de la vie des groupes religieux. Ce sont des comportements qui supposent une foi forte (563), un vrai intérêt pour les mystères de la foi (569), une libéralité pieuse (573) etc.; ce sont les modalités dans l'accomplissement des actes de la pratique (248, 588-589) dont la sincérité se démontre par une vie de charité et de justice (579).

Dans cet exposé la vitalité religieuse nous paraît être: la mesure dans laquelle la vie des pratiquants est inspirée par une foi vivante, l'homme authentiquement religieux chez lequel elle est soutenue par une motivation religieuse (636), une inspiration religieuse (618), et transcende par sa profondeur la coutume. Elle est la vigueur de la foi des vertus et de l'observance qu'impose l'Église (72). Là où on la trouve la vie religieuse est fortement enracinée dans les âmes et ne cède pas la place à des forces adversaires. La pratique y survit les changements sociaux, les perturbations (77). Les fléchissements sont vite réparés (565). C'est donc une force, une énergie, parfois latente, qui dirige la vie et lui donne une orientation vers le religieux, qui fait affirmer et accepter les valeurs religieuses pour elles-mêmes.

Comment doit-on comprendre ce concept? Avant de tenter à interpréter cette notion de vitalité religieuse il faut d'abord voir une implication. En 1950, Le Bras a introduit le concept de vitalité *sociale* de l'Église (587). Est-ce seulement un changement de terminologie ou est-ce qu'il vise un autre concept? Jusqu'ici nous n'avons traité que de la vitalité religieuse dans la vie chrétienne des fidèles. Or, c'est par la voie de la vie religieuse du peuple que Le Bras est entré dans la sociologie. Mais ce n'est pas le seul champ de ses recherches sociologiques. À côté de la sociologie du peuple se trouve bientôt, mais distincte une sociologie des institutions ecclésiastiques, fruit de ses efforts dans le domaine de l'histoire du droit canon. Graduellement ces deux domaines paraissent inséparables et se rejoignent. L'interdépendance entre les structures et la vie (715) de la société ecclésiastique — entre autorités et peuple — est trop évidente pour que l'on puisse les isoler (801). Déjà en 1937 un programme de recherches sur la paroisse rurale (104 ss.) vise une vue d'ensemble, et en 1942 quelques études sur les confréries chrétiennes (419-462) révèlent la signification de l'initiative du peuple chrétien pour la structure juridique de l'Église. Dans ses efforts sur la pratique Le Bras avait déjà démontré — nous l'avons vu — l'influence de la pratique sur l'ordre institutionnel, ayant reconnu le rôle indépendant du corps des fidèles dans une religion positive. Mais c'est en 1946 que Le Bras, dans une vue générale de sa conception de la sociologie



religieuse, propose cette sociologie des institutions comme part intégrale du programme (410). Ainsi Le Bras, graduellement, ne vise plus seulement les "foules" (220), mais toute la société ecclésiastique, tout le groupe religieux: cadres et membres, structure et vie.

Cette évolution se révèle dans le concept de vitalité sociale. Il comprend tout ce groupe, et n'est qu'un département des recherches sur la vitalité des groupes sociaux (410). Il s'agit d'apprécier la force de ce groupe: déceler ses initiatives et ses succès, sa puissance de création et les réponses de ses fidèles (588). Dans ce concept de vitalité, il ne s'agit pas directement de l'énergie religieuse, mais de la force, l'énergie vitale que possède l'Église en société. À côté de la vitalité religieuse — l'inspiration religieuse de la vie de l'Église — se trouve la vitalité ecclésiastique (562) ou sociale qui se traduit dans l'influence effective des cadres sur les membres — leur pouvoir de convaincre, d'animer, de comprendre les fidèles (563) —, dans l'adhésion permanente des fidèles — dévouement, obéissance active (680), assimilation des préceptes et des conseils de l'Église dans les coutumes sociales, pureté de la foi —, dans le renouvellement continu des cadres, dans la permanence du groupe etc. Disons: une intégration sociale, une saine interaction entre tous les membres, cadres et fidèles, une force de se constituer et de se maintenir en groupe. Ainsi peut-on comprendre que Le Bras parle de la santé organique du catholicisme, (674, 775, 593) de l'équilibre du groupe (680).

Cette vitalité sociale est-elle nécessairement un indice d'une forte vitalité religieuse? Tout groupe religieux vital est-il soutenu par une foi aussi vitale? Et d'autre part: toute vitalité religieuse dans le groupe contribue-t-elle à cette vitalité ecclésiastique? Il semble que non. Les deux ne vont pas toujours de pair (612). On ne peut nier la forte vitalité religieuse des hérésies qui, pourtant, franchissent les cadres de l'intégration sociale (569, 594); et ne pourrait-on pas voir une vitalité ecclésiastique plutôt que religieuse dans maintes réformes de structures (565), ou dans le soutien de l'État qui vise l'institution plutôt que la sainteté des fidèles?<sup>30</sup>). Mais on ne saurait les séparer. La vie religieuse est sociale. C'est dans le groupe que l'élan religieux trouve ses formes et ses normes (783). La vitalité religieuse se traduit normalement dans une acceptation active de la doctrine, des préceptes et des conseils de l'Église, ou dans une obéissance volontaire à des normes religieuses intégrées dans les coutumes du groupe. Et Le Bras sait que la vraie vitalité d'un groupe se trouve dans l'acceptation des valeurs essentielles qui l'unissent, et ce sont pour le groupe religieux ses valeurs religieuses (594). C'est dire qu'en dernière analyse, la vitalité

sociale de l'Église retombe sur sa vitalité religieuse (766). Il nous semble que la vitalité sociale de l'Église, ainsi que la pratique religieuse soit, dans l'esprit de l'auteur, un indicateur — et combien plus adéquat! — de la vitalité religieuse qu'il faut pourtant contrôler quant à sa valeur indicative concrète. Ici, comme dans la pratique, les liens idéaux ne sont pas toujours réels.

Mais pourquoi Le Bras a-t-il introduit ce concept de vitalité ecclésiastique? Plusieurs fois l'auteur a indiqué — et il ne cesse pas d'y insister — que les recherches sur la vitalité religieuse doivent aboutir à des études psychologiques (562, 766, 777). Une enquête qui s'étend jusqu'au fond de l'âme, aux dispositions, semble bien être psychologique (807). La vitalité religieuse est-elle donc, en fin de compte, un phénomène individuel? Le Bras ne l'affirmerait pas sans réserve, mais il paraît replacer la vitalité religieuse dans les individus. "Elle se manifeste rarement dans une masse, souvent dans une élite, parfois dans un animateur" (562). Le sentiment religieux qui, nous semble-t-il est une notion très proche de celle de la vitalité religieuse (612), dépend, par opposition à la pratique, de la personne (626). Et nous avons vu que la foi, pour être vraie, doit être personnelle et libre. Néanmoins Le Bras ne veut ces recherches psychologiques qu'en vue de l'intelligence du groupe (562). C'est par la psychologie collective (VI, 304) et par la psychologie sociale — influence des élites, des leaders sur le groupe, réponse des fidèles à l'endoctrinement par le groupe — qu'il introduit ces concepts psychologiques dans la sociologie. Il y a donc un processus de socialisation de la vitalité religieuse, quand elle conduit à la constitution d'un groupe. Mais la vitalité religieuse est-elle la vitalité du groupe? Elle en est la raison d'être, la force mobile, mais le groupe a sa vitalité à lui, la vitalité sociale qui ne dépend pas seulement de la force religieuse qui l'unit, mais qui est, à la manière des personnes (588), sa santé, son équilibre, son intégration, précisément en groupe. Tout processus de socialisation, quel qu'en soit le mobile, a ou n'a pas pour résultat un groupe vital. La vitalité ecclésiastique n'est donc pas identique à la vitalité religieuse. Mais puisqu'il s'agit d'un groupe religieux qui a pour motif et pour but la vitalité religieuse, la vitalité sociale — qui garantit l'efficacité du groupe dans la poursuite de ses fins — est une condition majeure pour le maintien de la vie religieuse. S'il fallait donner, dans l'esprit de l'auteur une définition de la vitalité religieuse sociale, elle serait, pensons-nous, la mesure dans laquelle la vie des groupes religieux est pénétrée par la religion, c'est-à-dire jusqu'à quel point elle est maintenue par des mobiles religieux — et réussit à évoquer de tels mobiles — chez ses adhérents.

Qu'est-ce donc que la vitalité religieuse? C'est l'énergie vitale humaine en tant qu'elle se dirige

<sup>30</sup>) Nous sommes inclinés à trouver un tel phénomène assez souvent dans les minorités religieuses, qui se sont constituées en minorités sociales.



dans la foi vers les valeurs religieuses. Mais tout élan humain, tout en obéissant aux lois de la condition humaine, se formalise en rites, habitudes, qui stabilisent son dévouement et qui ont le double aspect d'expression et d'actualisation. La foi s'exprime dans des pratiques qui, elles, soutiennent la foi. Et c'est la vitalité qui empêche que ces pratiques ne deviennent de pures formes. Ainsi tout élan humain, qui s'étend dans la dimension sociale, doit obéir aux lois de la vie sociale. Le groupe religieux, vivant de ses propres sources, est conduit, par son élan même, à une vie sociale vitale. Il se servira de tous les moyens ordonnés par la nature de la société pour préserver et maintenir l'esprit dont il vit. Mais tout en se socialisant, la religion se formalise: en structures, en pratiques, en coutumes, institutions etc., qui ont, elles aussi, les deux fonctions d'expression et d'actualisation. Ces formes, cependant, peuvent se constituer en cadres de vies indépendants, objectifs: la société ecclésiastique elle-même, les pratiques, les institutions peuvent être dégagées de l'esprit qui les faisait naître (595) et l'étouffer (641). La vitalité sociale déjà, en visant la continuité et la santé du groupe, et qui demande par elle-même une fidélité aux valeurs essentielles du groupe, est un fort antidote, mais c'est la vitalité religieuse, l'originalité continue de l'inspiration religieuse, qui empêche effectivement l'Église de se figer dans des formes stabilisées ou trop objectivées.

Ce n'est donc pas à partir de certaines vues théologiques que Le Bras juge et apprécie la situation religieuse — il se refuse nettement des jugements de valeur (562); la sociologie religieuse peut être cultivée par des athées aussi bien que par des croyants (701), mais à partir de notions sociologiques et psychologiques. La notion de vitalité religieuse ne peut être confondue avec le concept théologique de la foi — ce concept — a bien d'autres dimensions —: elle n'en retient que les aspects psychologiques. Et si le Bras veut connaître la pureté de la foi et de la morale, l'influence réelle de l'Église sur la vie des chrétiens, ce n'est pas en inquisiteur ni en s'attribuant les compétences du Saint-Office, mais pour contrôler un système social d'après les normes qui lui sont internes. Système et réalité, dira-t-il plus tard: la doctrine, la morale, le culte, l'organisation proposées comme normatives, par les autorités ou par le groupe lui-même, comparées à la vie réelle du groupe<sup>31</sup>). Le sociologue religieux ne juge pas les âmes comme elles sont devant Dieu mais cherche à comprendre et à expliquer les formes sociales de la vie religieuse humaine.

Le Bras nous l'avons déjà vu, ne s'est pas limité aux problèmes que pose la *vie* de l'Église, mais c'est, sans aucun doute, la part la plus importante, la plus originale et la plus travaillée de son oeuvre. Ce qu'il a

fait dans d'autres domaines y revient presque toujours et n'est le plus souvent qu'une proposition systématique des problèmes. Dans le domaine des structures: les formes d'organisation, la répartition des pouvoirs, les associations, tous les éléments du droit canon sont vus, en premier lieu, en corrélation avec la vie de l'Église, la société vivante, "dont on a dit, qu'elle *sécrite* son droit" (795). La vue totale de l'Église, que nous avons tenté d'exposer dans cet article, reste toujours fondamentale.

L'Église est donc considérée comme une société, qui a pour principe et pour fin la vie religieuse des hommes, leurs relations avec le monde de Dieu. Elle est une société organisée et a donc des autorités et un peuple, et une structure et une vie. En société religieuse, elle a un dogme un culte, une morale, qui sont, selon certaines techniques, proposées au peuple par les autorités, et auxquels chez les fidèles correspondent des croyances, des mœurs et des pratiques. — C'est ce complexe, dont tous les éléments sont interdépendants, que la sociologie doit étudier et expliquer, en se rendant compte des variations historiques et locales. Elle en verra premièrement la vie et la structure internes, puis ses relations avec la société qui l'entoure: la société civile, dont la vie et la structure l'influencent et sont influencées par elle: il y a une interdépendance entre la sacré et le profane, entre tout sacré et tout profane (764).

Tel est le problème fondamental. Le Bras ne cesse de l'exposer, de le nuancer et d'en montrer les multiples aspects. Au fur et à mesure qu'il avance dans ces domaines les questions s'amassent, et Le Bras voit toujours de nouveaux problèmes. On ne saurait s'étonner qu'il en sorte une problématique accablante et que d'après l'auteur les horizons de la sociologie religieuse soient sans bornes (416). Néanmoins l'auteur n'hésite pas à étendre le domaine des recherches. C'est que les notions fondamentales — et notamment celle de la vitalité religieuse — doivent être applicables à toutes les sociétés religieuses, et que la comparaison entre les divers systèmes religieux doit être d'une grande valeur pour mieux comprendre le fait religieux. Du plat français, où il avait commencé ses recherches sur la pratique religieuse, l'auteur a passé aux villes déjà, puis du catholicisme français au catholicisme dans le monde, et finalement il publie, en 1952, un programme "*Pour une enquête sociologique sur toutes les religions* (807 ss). Et comme pour ne rien oublier, l'auteur insiste sur l'importance sociologique des sectes et des groupes à-religieux (740, 613). On pourrait appliquer à Le Bras ce que Cl. Lévy-Strauss dit de la sociologie française d'avant 1930: "il fut de bonne heure capable de mesurer toute l'ampleur de son champ théorique, longtemps avant de pouvoir l'épuiser"<sup>32</sup>). Le Bras le sait lui-même: le temps est encore lointain des grandes synthèses

<sup>31</sup>) LE BRAS, 'L'explication en sociologie religieuse', dans *Cah. Int. Soc.* XXI, 1956, p. 60.

<sup>32</sup>) CL. LEVY-STRAUSS, a.c. p. 516.



que l'on pourra sereinement intituler sociologie de la religion: nous sommes à l'âge de la problématique et des introductions (794).

Ce n'est pas dans notre intention d'arborder tous les détails de cette problématique. Il en vaudrait certainement la peine, plus d'une fois Le Bras ouvre des perspectives surprenantes, mais nous espérons en avoir exposé les plus importantes dans le texte de cet article et avoir traduit l'esprit de ces aspirations audacieuses. Mieux vaut, sans doute, tenter de caractériser la position de Le Bras plus à fond. On a critiqué cette position, et c'est notamment le Père Devolder qui a accusé Le Bras de trop étendre le domaine de ses recherches. D'après lui, l'objet de la sociologie religieuse devrait être les structures internes des groupements religieux, leurs relations entre elles et avec les structures profanes. Une telle vue devrait exclure de l'objet les relations avec le surnaturel, les données objectives de la vie religieuse: doctrine, droit, culte, morale etc., et Le Bras — n'y trouvant point le domaine des recherches qu'il avait entreprises dès le début — ajoute: la vitalité religieuse (771). Par contre la sociologie religieuse comme la conçoit Le Bras embrasserait l'objet d'autres sciences: théologie, droit canon, liturgie, histoire, phénoménologie religieuse etc., de sorte que la sociologie religieuse deviendrait un réceptacle de toutes les sciences religieuses. En outre, l'extension à toutes les religions lui donnerait un caractère encyclopédique, trop général, pour qu'elle puisse parvenir à un vrai entendement des phénomènes religieux sociaux. Les arguments de Devolder sont d'une part théoriques — la sociologie religieuse devrait se confiner à son objet à elle, objet nettement distinct de celui des autres sciences — d'autre part, pratiques un tel programme est trop vaste pour qu'une science puisse le couvrir<sup>33</sup>).

Que devons-nous penser de cette critique? Constatons d'abord, que l'on ne peut nier que Le Bras pose des problèmes *sociologiques*, et ceux-ci confinés au domaine religieux. La sociologie est bien une sociologie *totale* (778), qui étudie donc tous les aspects de la société, mais l'aspect formel et le point de ralliement sont toujours la religion. On pourrait dire que cette sociologie est une science religieuse plutôt qu'une science sociale. C'est-à-dire que s'il fallait l'intégrer dans un cadre scientifique plus compréhensif, les sciences religieuses auraient des droits plus forts. On peut noter une certaine affinité avec J. Wach, qui, lui aussi, part des sciences religieuses<sup>34</sup>), affinité qu'a attestée Wach plus d'une fois<sup>35</sup>). Par

contre, on trouve une *approach* toute différente chez les fonctionnalistes américains, notamment Yinger<sup>36</sup>). Nottingham<sup>37</sup>), et Hoult<sup>38</sup>), qui analysent eux aussi l'interdépendance entre religion et société, mais dont l'attention est plutôt retenue par le tout de la société, qui influence la religion et est influencé par elle. Cette différence ne signifie pas nécessairement que l'on ne traite pas les mêmes problèmes, mais outre une préoccupation toute diverse, une certaine préférence et un ordre d'urgence se font remarquer. Il nous semble que pour Le Bras l'influence de la religion sur la société profane soit surtout intéressante comme indice de la vitalité du groupe religieux, tandis que pour les fonctionnalistes c'est un problème indépendant. Chez Le Bras nous trouvons à la base une préoccupation religieuse, chez les fonctionnalistes une préoccupation sociale. C'est pourquoi Le Bras pose comme objet central la société religieuse, et point la société totale.

Nous trouvons donc chez Le Bras comme objet, la société religieuse. De cette société, il veut étudier tous les aspects qui ont une signification sociale, structures *et* vie, y compris les données objectives de la vie religieuse: culte, dogme, droit canon etc. Et il fait appel à toutes les sciences religieuses pour en faire des auxiliaires de la sociologie<sup>39</sup>). Est-ce trop large? Le Bras insiste sur l'interdépendance entre vie et structures. Une restriction du champ des études aux structures serait la mort: on séparait les problèmes les plus vitaux. Les relations avec le surnaturel, le monde de Dieu et la vitalité sont des questions essentielles pour la sociologie religieuse (775). C'est que la sociologie est une science de l'homme. Elle vise un entendement profond de la société qui est une société humaine. "À la base de tout, il y a l'homme, l'homme concret" (318). On ne peut comprendre la vie sociale que par un entendement de l'homme qui y vit. Les structures, il est vrai, sont les formes de la vie sociale, mais on ne saurait expliquer ni leur naissance, ni leur développement, ni leur interaction, qu'en se rendant compte, outre des lois propres qui y jouent, des forces humaines irréductibles qui sont à l'oeuvre et dont il faut connaître l'intensité et l'influence réelle. Si nous ne nous trompons pas, c'est la conception de la sociologie que l'on trouve chez Bouman, qui, lui aussi, attribue à la sociologie la tâche d'étudier les structures sociales par rapport à la vie: la sociologie étudie les relations sociales entre individus, entre individus et groupes, aussi bien que la nature et les changements des institutions et des idéologies sociales. Elle vise une

<sup>33</sup>) N. DEVOLDER O.F.M., 'De actuele problematiek van de godsdienstsociologie', dans: *Tijdschrift voor Philosophie*, XVI, 1954, p. 465 vv. L'objet de la sociologie religieuse', dans: *Etat présent de la sociologie religieuse Lumen Vitae*, numéro spécial 1951.

<sup>34</sup>) Voir WACH, J., *Sociology of religion*, London, 1948, p. V.

<sup>35</sup>) Voir WACH, J., 'Sociologie de la religion', dans *La Sociologie au XXe siècle*, (ed. G. GURVITCH) Paris, 1947, T. I. p. 421. Voir *Arch. Soc. Rel. I.* p. 19.

<sup>36</sup>) J. MILTON YINGER, 'Religion', *Society and the individual*, New York, 1957.

<sup>37</sup>) E. K. NOTTINGHAM, *Religion and Society*, New York 1954.

<sup>38</sup>) THOMAS FORD HOULT, *The Sociology of Religion*. New York, 1958.

<sup>39</sup>) LE BRAS 'Explication en Sociologie religieuse', *Cah. Int. Soc.* XXI, 1956, p. 69. voir id. 'Sociologie religieuse et science des religions', *Arch. Soc. Rel. I* 1956, p. 13.



synthèse entre psychologie et morphologie sociales<sup>40</sup>).

Les données objectives de la vie religieuse: droit, théologie, liturgie etc. font-elles partie de l'objet de la sociologie religieuse? Puisqu'il y a dans la sociologie les branches communément reconnues de la sociologie du droit, de la connaissance, de l'art etc., l'on ne saurait nier qu'elles posent des problèmes sociologiques. La question qui se pose n'est donc pas si ces matières doivent être étudiées par le sociologue, mais si elles doivent être rangées parmi les problèmes de la sociologie religieuse. Notons d'abord que, s'il faut limiter, pour des raisons pratiques de méthode, le domaine des recherches, on ne doit pas pour autant limiter le domaine théorique. La nécessité pratique de se limiter à une partie de la problématique ne devrait point nous empêcher de reconnaître l'ampleur des problèmes qui se posent. Pourvu que, d'une part, le problème fondamental d'une science soit suffisamment univoque, c'est-à-dire que la problématique proposée retienne dans toutes les phases de son développement le même orientation et que d'autre part, il porte sur un total, sur un objet homogène, dont les éléments sont tellement cohérents que ni le total, ni ses parties peuvent être étudiées suffisamment si on les sépare: les conditions objectives pour la délimitation d'une science sont remplies. Ce n'est pas nier qu'un sage méthode peut et doit restreindre le champ des recherches, pour que l'on ne se perde pas dans une vaste érudition superficielle, mais en employant une telle restriction on devrait rester conscient du fait que l'on ne couvre qu'une partie du domaine<sup>41</sup>).

La question posée par le P. Devolder revient donc à une autre: est-ce nécessaire d'étendre le domaine de la sociologie religieuse aux données objectives? est-ce possible d'étudier tous ces aspects de la vie religieuse dans une science bien intégrée? La Sociologie religieuse comme la conçoit Gabriel Le Bras n'est-elle pas encyclopédique? N'est-elle pas un amas de données et de théories sur la vie religieuse sans principe d'unité?

Il n'est pas facile de répondre à cette question. Le Bras n'aime pas de telles réflexions sur le caractère

scientifique de ce qu'il fait. Il est, nous semble-t-il, trop préoccupé par les problèmes de la vie religieuse pour donner son attention aux problèmes théoriques de la sociologie. Certes, il ne veut pas dépasser les limites de la sociologie<sup>42</sup>), et s'il utilise volontiers les données et les conclusions d'autres sciences et s'oppose à un trop grand cloisonnement entre les sciences<sup>43</sup>), il est bien conscient d'avoir une *approach* différente, mais nous ne trouvons pas dans son oeuvre une exposition systématique ou une justification rationnelle de sa conception de la sociologie religieuse. Nous pouvons bien comprendre que le P. Devolder n'ait trouvé dans les publications de Le Bras qu'une énumération, presque infinie de questions et de problèmes, qui, sans doute, sont liés à la sociologie religieuse, mais dont il ne découvrirait pas le plan ou l'unité formelle. Il est vrai, Le Bras est surtout captivé par la problématique qu'il rencontre et son esprit vif n'hésite pas à ajouter au programme de la sociologie religieuse, — ce qui donne à sa pensée, d'une part, une vivacité et un mouvement rapide, d'autre part trop peu d'ordre et de systématique — un flottement dans la terminologie, des définitions trop hâtives. Mais est-il possible d'y retrouver un principe d'unité, une conception plus profonde, une vue spécifique qui soutienne et dirige cette curiosité sans bornes?

Nous pensons que oui. Nous avons déjà dit que nous trouvons chez Le Bras une préoccupation surtout religieuse. Ceci est, pensons nous, la clef de son oeuvre. Dans une plus récente<sup>44</sup>) exposition de la problématique, l'auteur propose comme tâche à la sociologie religieuse l'analyse et l'explication de la composition et de la coordination interne de la société religieuse. Il choisit sciemment la société religieuse et point le phénomène religieux. Ce dernier ne peut être expliqué sociologiquement: il dépasse la vie sociale, il est méta-social. Ce sont seulement ses formes, ses particularités qui sont accessibles à une analyse sociologique: le dogme, la théologie, la liturgie, les dévotions, les pratiques doivent être étudiées à partir de la société religieuse dans laquelle elles fonctionnent. C'est dans le groupe religieux que la vie religieuse devient concrète, réelle. Il n'est pas question de croyances abstraites, d'un dogme, mais d'une vie sociale religieuse, qui doit ses particularités à l'environnement social dans lequel elle se trouve: les formes de la vie sociale, ses conditions matérielles et ses ressources psychologiques, et qui a sa forme sociale à elle: la société religieuse. A propos de cette dernière, Le Bras pose deux séries de problèmes: ceux portant sur la struc-

<sup>40</sup>) Voir: J. P. BOUMAN, 'De inhoud van de sociologie als wetenschap' dans: *Sociologie en Kerk*, Boekencentrum, Den Haag, 1951, p. 27; id. *Sociologie*. 'Begrippen en problemen', Antwerpen-Amsterdam, 1953<sup>6</sup>, p. 26.

<sup>41</sup>) LE BRAS reconnaît nettement la nécessité d'études partielles. Il sait que l'on ne pourra parvenir au but que graduellement, par des démarches lentes. Tout en insistant sur l'importance de la synthèse, il parle d'une division du travail poussée jusqu'à l'atome (791). On fera d'abord la sociologie de chaque religion, de chaque secteur de cette religion. On progressera par un travail méthodique, par compartiments (voir: 'L'explication en sociologie religieuse', *Cah. Int. Soc.* XXI, 1956, p. 60). *Etudes*, p. 788). C'est un programme comme le propose le P. DEVOLDER: quand nous aurons mené à bonne fin ces études partielles (du catholicisme ou du protestantisme), nous pourrions peut-être plus tard faire une comparaison plus large et parvenir à une sociologie religieuse universelle. (a.c. p. 477).

<sup>42</sup>) Voir: 'Sociologie religieuse et science des religions, dans: *Arch. Soc. Rel.* I, 1956, p. 15.

<sup>43</sup>) 'Sociologie religieuse et Droit canon', dans: *Sociologie religieuse — Sciences sociales*, Actes du IV<sup>e</sup> Congrès International de Sociologie religieuse, Paris, 1955, p. 186.

<sup>44</sup>) 'L'explication en sociologie religieuse', *Cah. Int. Soc.* XXI, 1956, p. 59 ss.



ture et la vie de la société, et ceux concernant le système et les réalités. Ce n'est donc pas l'interdépendance entre la vie profane ou les conditions de vie et la vie religieuse qui est posée comme problème central — ces relations ne sont pas négligées mais servent surtout à l'explication des caractéristiques du groupe religieux; ce n'est pas encore l'intelligence du groupe que Le Bras cherche mais la coordination interne dans ces deux cadres: structure et vie, système et réalité. Que veut Le Bras en posant la question de cette manière? Si nous l'avons bien compris, nous avons ici les deux grandes tensions de la vie des sociétés religieuses: la tension entre vie et structures, entre les forces spontanées et les formes sociales plus ou moins fixées — ce qui, dans l'élaboration de Le Bras, revient à l'intégration sociale —, et la tension entre système et réalité, entre l'ordre normatif qui est accepté dans le groupe et la vie actuelle, entre dogme et croyance, entre sens moral et conduite, entre structure officielle et fonctionnante — ce qui revient à une appréciation de la vie du groupe selon les normes qui lui sont internes. Nous y retrouvons les notions dont nous avons parlé plus haut: la vitalité sociale et la vitalité religieuse. Le point de vue formel reste ce qu'il était dès le début: les forces religieuses, la vitalité.

C'est ainsi, pensons nous, que Le Bras conçoit la sociologie religieuse. L'on peut dire que le grand problème qui le préoccupe est la force de l'inspiration religieuse dans la vie sociale. Il veut suivre les forces religieuses sous toutes leurs formes, dans la situation sociale où elles naissent, dans les processus sociaux dans lesquels elles se propagent et se socialisent, dans les institutions qu'elles évoquent et font naître. Il faut les retrouver parmi les autres forces qui sont à l'oeuvre dans les institutions religieuses, les découvrir dans les formes qu'elles assument suivant le lieu, le temps et la situation sociale. Les institutions et les sociétés religieuses, qui ont pour principe et pour fin la vie religieuse des hommes, sont-elles effectives? Vivent-elles réellement de la foi et y conduisent-elles? Nous ne voulons pas dire que ce sont seulement de telles questions que pose Le Bras, et qu'il suive ce chemin sans aucun détour. À côté de la mesure de la vitalité, il y a toute la problématique de l'explication, la recherche de généralités, de typologies, de lois sociales dans la vie des sociétés religieuses. On pourrait les poser — et en fait Le Bras les pose souvent — en problèmes indépendants, qui n'exigent pas une justification ultérieure. Mais nous pensons que la mesure de la vitalité est le problème sous-jacent dans tout l'oeuvre de l'auteur, le *Leitmotiv* de ses expositions, la position de base, qui, même où il ne le dit pas explicitement, inspire tout ce qu'il entreprend. Nous la trouvons dès les commencements de ses études sociologiques, elle l'a conduit à la sociologie, et une interprétation que nous espérons prudente, nous a fait la retrouver à la

base d'une exposition récente de son programme. C'est en vue de la vitalité religieuse que Le Bras propose toutes ces études.

On ne saurait donc dénier à la sociologie de Le Bras une consistance interne. Il y a une problématique bien orientée et suffisamment univoque. Des deux séries de problèmes que doit traiter la sociologie religieuse — l'influence de la religion sur la société générale ou la signification sociale de la religion, et l'influence, inverse, de la société générale sur la vie religieuse ou l'implication sociale de la religion — Le Bras accentue, il est vrai, plus explicitement la dernière. On pourrait même dire que son programme n'est pas de la pure sociologie, puisque la fin ultime des recherches proposées n'est pas la connaissance de la vie sociale, mais de la vie religieuse. Mais ceci n'affecte pas le caractère sociologique du programme. Le Bras se limite explicitement aux aspects sociologiques du problème religieux, et son programme couvre virtuellement toute la problématique de la sociologie religieuse. — D'autre part nous constatons que Le Bras a exploré complètement ou presque le champ théorique des problèmes qui doivent être posés dans le cadre de cette position de base. S'il s'agit d'évaluer les forces religieuses dans la vie sociale, le problème de la vitalité religieuse est essentiel, et l'on devra le poser à l'égard de tous les aspects de la vie religieuse, y comprises les données objectives de la religion. D'une part une restriction aux groupements ou aux structures religieuses sans analyse de leur vitalité religieuse ne signifierait pas beaucoup pour la résolution du problème de base, et d'autre part le problème de la vitalité se pose plus urgentement à mesure que l'institution dont il s'agit est plus objectivée. Il est vrai qu'une telle entreprise suppose des rapports bien forts avec la psychologie et avec les sciences de la culture, mais ceci non plus n'affecte le caractère sociologique du programme, au contraire en ceci le programme suit une tendance majeure en sociologie<sup>45</sup>). En fait les trois domaines sont inséparables.

Comment apprécier cette position? Pourvu qu'un auteur remplit les conditions que pose une saine critique scientifique, on ne peut lui refuser la liberté de choisir son objet et sa méthode. Une appréciation de la position de Le Bras n'est donc plus de la pure sociologie — à moins qu'on pose le problème de l'explication sociologique de cette sociologie —, mais un jugement sur l'importance et l'actualité de la problématique abordée en vue du développement général de la sociologie ou de la vie sociale. Si nous

<sup>45</sup>) Voir YINGER, o.c. p. 7, 18. p. 18: 'It is perhaps justifiable to regard the study of religion as a social system as the major focus of the sociology of religion. This must be closely bordered, however, by the study of religion as a cultural fact and the study of its relationship to personality tendencies'. HOULT, a.c.p.4-5. Cfr. SCHOECK, *Soziologie*, Freiburg-München 1952, s. 2: die Soziologie (gerät) immer dort in Gefahr, keine Soziologie mehr zu sein, wo sie ihren Gegenstand in zu grosser Reinheit der Wirklichkeit entnimmt.'



ne voyons pas des raisons scientifiques pour décliner le programme sociologique de Le Bras et pour accepter la critique du P. Devolder, il ne nous reste qu'à nous demander si ce programme corresponde aux besoins actuels de la sociologie religieuse ou à la problématique religieuse de nos jours. Or, il nous semble, que la problématique de la vitalité religieuse est un problème essentiel pour la sociologie de la religion. Ce n'est qu'à mesure qu'une religion est religieusement vitale que l'on peut lui attribuer les influences qui sortent de ses institutions ou de ses doctrines. On pourrait se penser une sociologie des groupements religieux, qui se contenterait d'appliquer à ces groupements les notions et les catégories de la sociologie générale, ou qui analyserait les relations entre ces groupements et d'autres groupements. Ce serait — pensons-nous — simplement une extension des recherches sociologiques aux sociétés religieuses. On pourrait l'appeler une sociologie ecclésiastique, ce ne serait pas encore une vraie sociologie religieuse. Celle-ci ne pourra naître que lorsque la vie religieuse elle-même est étudiée dans ses implications sociales. Il faut chercher dans les structures et dans les formes de groupe les forces sous-jacentes qui y sont à l'oeuvre et y discerner les forces vraiment religieuses. Si non, nous ne parlons pas de la religion, mais d'un phénomène dont les relations avec le religieux ne sont pas encore éclairées<sup>46</sup>).

La position de Le Bras est encore plus spécifique. Il fait de la vitalité le problème central de son programme, le point de vue formel qui dirige les recherches. Pourquoi? Puisque — nous dit-il — c'est ainsi que l'on doit analyser la crise religieuse des temps modernes. Pour comprendre le drame gigantesque des consciences qui se déroule devant nos yeux, il faut discerner exactement les forces sous-jacentes (615). Et plus généralement c'est sur ce niveau que l'on doit étudier une situation religieuse. Ce sont ni les cathédrales, ni la fréquence de la pratique religieuse qui traduisent la vie religieuse d'un peuple, mais c'est l'inspiration religieuse. Or, nous pensons que Le Bras a raison et que son programme est un instrument valable pour des recherches dans ce domaine. Une vue claire, par exemple, dans la crise religieuse de nos jours ne sera possible que par une analyse qui tente à discerner dans les structures,

<sup>46</sup> On peut noter une telle prudence chez M. WEBER. Dans son essai célèbre *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* l'auteur nous avertit que les relations entre le Calvinisme et le Capitalisme sont bien extérieures: Wir haben es mit — religiös gewertet — oft recht ausserlichen und groben Seiten des Lebens der Religionen zu tun, die aber freilich auch da waren und oft, eben weil sie grob und ausserlich waren, ausserlich am stärksten wirkten (S. 18). Voir S. 82: wir werden darauf gefasst sein müssen, dass die Kulturwirkungen der Reformation zum guten Teil . . . unvorhergesehene und geradezu ungewollte Folgen der Arbeit der Reformatoren waren, oft weit abliegend oder geradezu in Gegensatz stehend zu allem was ihnen vorschwebte.' o.c. Tübingen, 1947.

même les plus objectivées, la vitalité religieuse, c.à.d. les forces religieuses originelles et spontanées. La détermination socio-culturelle très profonde des formes de la vie religieuse et ecclésiastique est bien évidente. D'autre part nous connaissons. la ténacité des institutions et des formes institutionnalisées par opposition à la vie spontanée. L'une des grandes causes de la déchristianisation nous semble être le manque d'adaptation entre les institutions ecclésiastiques et les formes fixées de la vie religieuse — y comprises les données objectives: théologie, droit, liturgie etc. — et les modalités modernes du sentiment religieux, déterminées par des facteurs socio-culturels bien différents de ceux qui ont fait naître les cadres traditionnels. C'est pourquoi nous sommes rebutés par une identification trop aisée des églises vidées avec un processus de déchristianisation. Le P. Rosier a bien raison: il se peut — dit-il — que le christianisme "systématisé et organisé" soit déserté, tandis que l'esprit chrétien se maintienne. On ne peut que sous grande réserve identifier le christianisme avec les formes institutionnalisées de la vie de l'Église<sup>47</sup>). C'est dire qu'une analyse formelle des structures ne nous donnera pas un vrai entendement des développements récents de la vie religieuse. Il faut pousser plus loin. C'est sur le niveau de la vitalité que se trouvent les vrais problèmes.

Nous acceptons donc bien volontiers le genre de problématique que pose Le Bras. D'une part le problème de base nous paraît être essentiel pour toute sociologie religieuse, quelle que soit son orientation, d'autre part il nous semble valable comme point de vue formel dans une orientation qui veut comprendre une situation religieuse. Est ce que nous acceptons aussi sa délimitation de l'objet de la sociologie religieuse?

Nous sommes convaincus que la plus grande part des matières qu'inclut Le Bras dans l'objet posent d'authentiques problèmes de sociologie religieuse. Nous voyons bien clair qu'une telle circonscription de l'objet est très large, mais nous ne voyons pas un moyen d'y échapper sans restrictions arbitraires. Il serait seulement possible de proposer une certaine hiérarchie des problèmes et un plan d'urgence des recherches, mais nous ne croyons pas que la situation actuelle de la sociologie religieuse permette déjà une telle entreprise. Peut être des recherches bien menées et surtout un approfondissement théorique futur nous conduiront-ils à une vue plus claire.

Pour le moment nous sommes enclins à distinguer dans l'objet de la sociologie religieuse deux domaines inséparables, il est vrai, mais néanmoins distincts: celui des institutions religieuses et celui de l'influence réelle de la religion sur la vie sociale. Quant au premier: c'est celui Le Bras indique en prenant comme centre dans ses expositions la société reli-

<sup>47</sup> Voir: I. ROSIER, *Ik zocht Gods afwezigheid*, 's-Gravenhage, 1957, pp. 213-221.



gieuse. Nous pensons que ce concept même est discutable. Est-ce vraiment une société, ou plutôt une institution parmi d'autres, un centre qui déploie une action sur la vie sociale et qui fonctionne dans la vie de la société générale? Fichter se voit obligé de conclure que la paroisse urbaine n'est pas un groupe formel organisé, mais "a statistical population, a social aggregate or category"<sup>48)</sup>, et Le Bras lui-même a fortement critiqué la conception de la paroisse comme société religieuse homogène. Il vaut mieux parler d'institutions dont le fonctionnement et l'effectivité sont des questions centrales pour la sociologie religieuse. D'autre part, la religion étant un phénomène qui touche les bases mêmes de la vie humaine, une attitude fondamentale qui, dans ses formes pleinement développées, tend à influencer toute la vie, on ne peut se limiter aux institutions religieuses. L'effectivité réelle de ces institutions ne se montre que dans la motivation religieuse de tout le comportement humain. C'est dire que la sociologie religieuse doit étudier toute la société générale du point de vue religieux. Les recherches actuelles confirment cette exigence. Cette deuxième partie de la sociologie religieuse se constitue en "Aspektsociologie", en étude sociologique non pas d'un total social mais d'un aspect d'un total plus grand: les aspects religieux de l'urbanisation, de la stratification sociale etc., tandis que la première partie porte sur un total social relativement indépendant.

Il est, actuellement, impossible d'apprécier exacte-

ment la signification de Le Bras pour la sociologie religieuse. Un de ses grands mérites est sans aucun doute, qu'il a posé le problème des grandes religions organisées notamment du christianisme. Un autre, qu'il a inspiré tout un groupe de chercheurs<sup>49)</sup>. Nous avons déjà en l'occasion d'indiquer les faiblesses de l'auteur: bien que son oeuvre ne manque certainement pas la rigueur scientifique dans ses exposés, il y a trop peu de réflexion spécifique sur le caractère scientifique de ce qui le préoccupe, trop peu d'élaboration théorique, trop peu de justification scientifique de son *approach*. D'autre part nous insistons sur l'originalité de cet oeuvre. Spontanément l'auteur aborde une problématique qui est essentielle pour la sociologie religieuse et donne des contributions importantes à sa résolution. Si son programme est audacieux, nous pouvons apprécier la grandeur du panorama que nous peint l'auteur. Il est vrai, l'oeuvre doit être élaborée; nous n'avons ici que des commencements; sans vouloir rapetisser les résultats de recherches qu'a atteints Le Bras lui-même, nous pensons que son plus grand mérite est d'avoir posé le problème. Mais sa vraie signification ne se fera jour que lorsque le programme sera élaborée et lorsque des recherches solidement scientifiques auront prouvé sa validité.

<sup>49)</sup> On peut trouver une bibliographie de la sociologie religieuse en France chez: N. DEVOLDER O.F.M., 'Godsdienst-sociografie in Frankrijk', in *Kath. Cult. Tijdschr. Streven VIII-1* 1954-55 p. 239-247. TH. M. STEEMAN O.F.M., 'Godsdienst-sociologisch onderzoek in Frankrijk', in *Sociologische Gids*, juli 1956, p. 134-139. J. POTIER, 'La sociologie religieuse', *Action Populaire* 1957. Depuis plusieurs ouvrages ont été édités.

<sup>48)</sup> JOSEPH H. FICHTER, 'Social relations in the urban parish', Chicago, 1954, p. 18-19.





# La portée et le développement de la théorie en sociologie religieuse

par le

drs. H. Goddijn, Leyde (Pays-Bas)

JUSQU'IL Y A PEU, LES OUVRAGES DE NOMBREUX auteurs catholiques en matière socio-religieuse, présentaient un caractère purement descriptif. Les causes de cette situation sont multiples et variées et tiennent en partie aux circonstances dans lesquelles la sociologie religieuse prit naissance dans les milieux catholiques du deuxième quart de ce siècle.

Tout d'abord, les milieux catholiques de l'époque firent preuve d'une méfiance profonde à l'égard de la sociologie générale et même à l'égard de la sociologie religieuse en vigueur, du fait de son orientation moderniste, positiviste et behavioriste. Le caractère radical de l'explication sociologique et le point de vue naturaliste d'un Auguste Comte et d'un Emile Durkheim, qui pensaient pouvoir analyser les faits religieux jusqu'en leurs derniers fondements et traiter la religion et l'Eglise comme de simples produits naturels, ne pouvaient évidemment trouver grâce auprès des théologiens catholiques.

Plus tard, c'est-à-dire après la fin du siècle, naquit aux Etats-Unis une sociologie du type des sciences naturelles à bases théoriques très fragiles. Son point de vue behavioriste rencontra également dans le monde catholique beaucoup d'hostilité. En effet, ce courant approchait les phénomènes religieux de façon tout aussi unilatérale puisque, malgré toutes les apparences d'objectivité, il ne les étudiait que de surface, en partant d'à priori philosophiques et idéologiques. Ce n'est qu'après les années trente que la "verstehende methode", telle qu'elle était appliquée par Max Weber, parvient à débarrasser cette sociologie "as natural science" de son orientation behavioristique unilatérale.

Enfin, un autre facteur intervint encore. En effet, durant les premières décades de ce siècle, la sociologie générale présentait des divergences de vue considérables autant quant aux buts, à l'objet aux méthodes de cette science que d'ailleurs dans ses concepts et ses théories. Du fait du développement de la sociologie comme science empirique, on se rendit compte à quel point les nombreux systèmes et théories existants étaient privés de valeur objective et limités dans leur contenu. C'est la raison pour laquelle la sociographie religieuse avait pris un grand essor aux Pays-Bas sous l'influence de S. R. Steinmetz et aussi que la sociologie religieuse se

développa principalement en matière de statistique ecclésiastique, de religiographie et d'enquêtes religieuses. Elle se situait à un niveau très élémentaire et recourait surtout à la méthode descriptive et comparative. De même en France où s'était établie une tradition sociologique, — quoique la sociologie ne figurait pas parmi les sciences les plus développées et les plus appréciées —, les auteurs catholiques ne se préoccupaient que très peu d'analyses sociologiques.

En raison de ces circonstances, la sociologie religieuse prit corps en dehors de la sociologie générale et lorsque les nécessités pastorales suscitèrent une sociologie religieuse, les catholiques crurent plus sage de laisser de côté les conceptions sociologiques européennes et américaines, contraires à la doctrine catholique. Ils recommencèrent donc à zéro. Ainsi, à l'origine, dans les milieux chrétiens, s'affirmait la vocation d'une sociologie religieuse se fondant sur des considérations pastorales et sur une sorte de curiosité scientifique, plutôt que sur le besoin d'une sociologie religieuse, en tant que science autonome<sup>1</sup>). On ne voulait pas se donner la peine d'attendre que les sociologues et les théologiens — voire les sociologues entre eux — se fussent mis d'accord sur de nombreux points controversés; là où cela s'avérait indispensable, on se contentait de rassembler en équipe le matériel de recherche relatif à la vie ecclésiastique et religieuse. Ce fut principalement après 1940 que la sociologie religieuse prit de l'extension dans les sphères catholiques<sup>2</sup>).

Bien vite, la méthode sociographique parut présenter beaucoup d'avantages. On évitait les réactions de la part des théologiens catholiques en se limitant à la description. On échappait aux nombreuses discussions souvent stériles sur les théories et les méthodes parce qu'on n'avait aucun contact avec la sociologie générale. C'était en outre beaucoup

<sup>1</sup>) P. TUFARI, 'Où va la sociologie religieuse?' in 'Revue de l'action populaire', Revue mensuelle 112, novembre 1957, p. 1090 ss.

<sup>2</sup>) Qu'il suffise de mentionner les actes des Congrès de la 'Conférence internationale de Sociologie Religieuse'. Principalement les textes de G. LE BRAS, J. LEBRET, F. BOULARD, J. LABBENS, E. PIN (France); J. LECLERCQ, N. DE VOLDER, F. HOUTART (Belgique); C. THOEN, B. VAN LEEUWEN, M. STAVERMAN, W. GODDIJN, J. DELLEPOORT (Pays-Bas); W. MENGES, N. GREINACHER (Allemagne); E. BODZENTA (Autriche); J. FICHTER (U.S.A.).



plus facile, étant donné les besoins pastoraux, de faire accepter une sociologie religieuse qui apportait des résultats concrets et utiles. La devise était même : diagnostic plutôt que thérapie. Par un travail descriptif, on évitait les écueils qu'engendre l'analyse sociologique au sens strict. Avec un peu de bonne volonté, tout amateur pouvait se livrer à un recensement de pratique dominicale, composer un tableau et dessiner une carte<sup>3</sup>). Heureusement, les choses n'en restèrent pas là.

Les facteurs, qui à l'origine avaient entravé le développement de la sociologie religieuse en tant que science, dans les milieux catholiques, ne furent que transitoires. La méfiance rencontrée chez les ecclésiastiques se dissipa et la convergence avec la sociologie générale se marque davantage. Cette évolution se fit d'une manière progressive. Pas plus que la sociologie générale, la sociologie religieuse ne livra au début des résultats complets. Elle devait passer par une phase de maturation. C'est précisément la tendance sociologique actuelle qui doit nous guider dans ce sens. C'est grâce aux efforts dispersés et souvent laborieux des pionniers que l'entreprise peut être menée à bien. Tufari a retracé cette tendance en la décrivant comme un effort en vue de refondre dans un cadre de concepts sociologiques, les nombreuses généralisations empiriques déjà opérées par la sociographie religieuse. On pourrait ainsi arriver à formuler clairement de hypothèses de base provisoires et à élaborer des théories<sup>4</sup>).

On a compris que seules des recherches à long terme peuvent permettre de formuler de telles théories. Une recherche scientifique digne de ce nom demande du temps, car il s'agit de rassembler les données, de formuler les premières hypothèses, de choisir des méthodes, de vérifier et de réorienter les hypothèses avant d'être à même de formuler des théories spécifiques. Et cependant, l'institution même de la sociologie religieuse joue un rôle plus important que le temps. Une recherche à long terme suppose une liberté intrinsèque vis-à-vis des problèmes à résoudre. Ce sont, à n'en pas douter, les besoins pastoraux qui signalent aux sociologues religieux les sujets qu'il leur faut traiter et qui les encouragent dans l'accomplissement de leur tâche scientifique. Si l'on veut obtenir des résultats solides, il faut éviter que les chercheurs soient liés par des délais courts, à l'issue desquels on voudrait pouvoir disposer dans l'immédiat de résultats pratiques.

Il va de soi que les recherches spécifiquement sociologiques ne constituent que quelques-unes des différentes activités qui incombent aux instituts socio-religieux et aux chercheurs individuels. La recherche socio-religieuse à court terme, la démographie

ecclésiastique et la statistique, le planning ecclésial, en bref, la sociologie pastorale sont évidemment indispensables. Ce sont là des orientations qui, toutes, sont aptes à jouer un rôle dans l'Eglise. Ce rôle sera essentiellement fonction du contexte social et culturel de la vie religieuse dans les différents pays.

Dans l'étude qui va suivre, nous décrirons la nécessité croissante et la signification de la théorie sociologique qui a trop manqué jusqu'ici à la sociographie religieuse. Nous mettrons l'accent sur la signification de la formation de la théorie en tant que principe méthodologique; ensuite, nous montrerons la place qu'occupe la théorie sociologique dans la recherche socio-religieuse et la nécessité d'arriver, dans le cadre de la sociographie religieuse, à une conception sociologique authentique. Lorsque nous aurons mis en lumière la signification de la théorie socio-religieuse, nous examinerons le fond et le développement de la théorie socio-religieuse depuis la naissance de la sociologie religieuse jusqu'à nos jours.

Nous nous efforcerons de montrer que ce développement contient des possibilités de synthèse et d'intégration que postule la conception actuelle de la sociologie comme science de recherche. Puisque la description de l'objet de la sociologie religieuse détermine la formation de théories sociologiques, nous étudierons les concepts qui s'y rapportent. Enfin, nous décrirons la théorie fonctionnelle ainsi que la position qu'elle a prise à l'avant-plan de la sociologie religieuse. Enfin, nous terminerons en montrant comment Merton, grâce aux corrections qu'il a apportées à la théorie fonctionnelle, a pu en rendre l'application possible.

## I.

### LA SIGNIFICATION DE LA THÉORIE EN SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

Le rapport "théorie-recherche" constitue l'un des principaux problèmes de la sociologie moderne. Pendant longtemps la sociologie religieuse a pu être considérée par certains, comme une science spéculative, par d'autres, comme une science d'observation par excellence. La première interprétation ne rend pas justice à la sociologie religieuse en tant que science des faits; la seconde interprétation sous-estime la sociologie religieuse comme science spéculative. Les auteurs catholiques ont nettement tendance à pousser la sociologie religieuse dans le sens d'une science empirique. Cela implique que ces auteurs en considérant leurs problèmes concrets et leurs recherches empiriques doivent sortir d'une théorie féconde pour aboutir à une théorie vérifiée par un processus empirique. La formation d'une théorie suppose l'élaboration d'une conception de base. Cette conception doit avoir une valeur objective et donner lieu à des applications opérationnelles.

<sup>3</sup>) G. LE BRAS, 'Sociologie des Religions: Tendances actuelles de la Recherche', in 'Current Sociology', Volume V, 1956, UNESCO, p. 11.

<sup>4</sup>) TUFARI, op. cit. p. 1099.



La sociologie religieuse devra emprunter ses concepts et ses méthodes à la sociologie générale.

# I. LA SIGNIFICATION MÉTHODOLOGIQUE DE LA FORMATION DE LA THÉORIE EN SOCIOLOGIE RELIGIEUSE.

On peut considérer l'évolution de la sociographie religieuse vers la sociologie religieuse comme un passage de la description et de l'observation à l'interprétation et à l'explication. Il est certain que décrire n'est pas encore faire de la sociologie et que d'autre part toute interprétation sociologique suppose une observation objective des faits.

Cela ne signifie cependant pas que l'on décrive en premier lieu les phénomènes sous tous leurs aspects pour ensuite seulement les interpréter. La conception selon laquelle l'interprétation suit l'observation s'appuie sur deux postulats qui tous deux sont inexacts.

Selon le premier postulat, le sociologue exclusivement empiriste est lié aux faits qu'il observe et non à un principe directeur. En agissant ainsi, il rassemblerait facilement des données qui ne sont pas significatives, tandis que les plus intéressantes lui échapperaient. On passe en effet ainsi à côté d'une orientation déterminée dans l'observation, orientation qui permettrait de classer les données sous leurs aspects les plus significatifs. Le chercheur est donc incapable de fournir une interprétation et ne pourra donner une cohésion logique, ou mieux sociologique, aux matériaux laborieusement rassemblés<sup>5</sup>).

Le deuxième postulat suppose que les faits parlent par eux-mêmes. Dans ce cas, l'interprétation est directement dépendante des faits observés. Cette interprétation brute satisfait tellement le besoin d'explication que l'on se prive de la possibilité de donner aux mêmes faits une interprétation différente ou meilleure. On interprète alors les faits sans vérifier une hypothèse ou une théorie posées préalablement.

Dans cette conception, le chercheur tire des faits qu'il a rassemblés ce qu'il veut en tirer. Evidemment ces interprétations brutes concordent avec les faits, mais en réalité, il s'agit là d'a-priori et non d'une vérification. Elles ne peuvent avoir qu'une signification provisoire et dépendent davantage de l'esprit d'imagination du chercheur que de la réalité objective<sup>6</sup>).

Ces deux postulats constituent un danger pour le passage de la sociographie religieuse à la sociologie proprement dite. À partir du premier postulat on

est esclave des faits sans pouvoir les interpréter. À partir du second postulat, on s'accapare des faits en leur faisant trop dire. Pour passer réellement de l'observation à la science, il s'agit de faire de la recherche dirigée. On doit donc partir de la formulation d'une théorie ou d'une hypothèse et s'efforcer de la vérifier empiriquement par des hypothèses et des données de fait auxquelles on les confronte. Il est donc important de souligner que la connaissance scientifique ne trouve pas son aboutissement dans l'ordre des faits, mais bien dans l'ordre de la pensée et de la théorie.

# II. LA THÉORIE SOCIOLOGIQUE COMME BUT ET ACCOMPLISSEMENT D'UNE RECHERCHE DIRIGÉE EN MATIÈRE DE SOCIOLOGIE RELIGIEUSE.

Au vu des recherches actuelles menées dans ce secteur, on peut souvent supposer que le chercheur s'arrête à la simple constatation des relations constantes entre deux ou plusieurs variables. Des généralisations empiriques de cette nature constituent en effet un aboutissement mais ne donnent pas de contenu à une théorie systématique parce qu'elles ne livrent pas le pourquoi de ces relations<sup>7</sup>). Par théorie sociologique, on entend souvent en effet un ensemble de propositions et de concepts qui se tiennent logiquement, qui rendent possible l'analyse et l'explication de nombreux phénomènes sociaux et qui sont suffisamment féconds que pour susciter éventuellement d'autres hypothèses ou d'autres théories.

Un exemple pourra illustrer cette définition. De nombreuses enquêtes ont constaté une désaffection de la pratique religieuse chez les paysans qui viennent habiter en ville. Cette observation conduit à une généralisation empirique qui n'apporte pas encore une explication au phénomène. On bâtit alors une théorie en vue de fournir une explication. On commence par dire que la stabilité de la vie rurale est surtout déterminée par des groupes primaires. De cette stabilité résulte en grande partie une attitude non critique de l'individu. Une nouvelle acculturation en milieu urbain à l'âge adulte implique cependant un choix-conscient entre les comportements non critiques et les conditionnements du nouveau milieu qui sont très différents de ceux auxquels on était soumis précédemment. On peut alors s'attendre à ce que les ruraux, séparés de leur groupe primaire et du milieu auquel leur comportement correspondait, perdent leur conformisme. L'influence du système culturel urbain sera d'autant plus forte que

<sup>5</sup>) Bien que cela n'apparaisse pas clairement dans l'intention de l'initiateur de la tendance sociographique aux Pays-Bas, un certain nombre de disciples de S. R. STEINMETZ partaient en fait de ce postulat: J. A. A. VAN DOORN: 'The development of sociology and social research in the Netherlands', in 'Mens en Maatschappij', July-August 1956, Vol. 31, no. 4, p. 196 ss.

<sup>6</sup>) R. K. MERTON, 'Social Theory and Social Structure', Glencoe, 111, 1957, rev. enl. ed., p. 93-95.

<sup>7</sup>) J. DEWEY, 'Logic: The theory of inquiry', New York 1938, p. 305: 'Empirical means that the subject-matter of a given proposition which has existential inference represents merely a set of uniform conjunctions of traits repeatedly observed to exist, without any understanding of why the conjunctions occur, without a theory which states its rationale'; cfr. R. K. MERTON o.c. p. 95.



la personnalité sera moins intégrée au groupe primaire.

La signification de la théorie sociologique apparaît ici très clairement. Dans le cadre de cette théorie, les généralisations empiriques acquièrent un sens. Elles s'insèrent alors dans un système cohérent de propositions plus générales et logiquement reliées entre elles. Dans cette sociologie théorique intervient un grand nombre de concepts abstraits tels que groupe primaire, stabilité, acculturation, conformisme, intégration, qui expriment des réalités sociologiques. En les faisant intervenir, la théorie n'explique pas seulement la chute de la pratique religieuse chez les émigrants ruraux, mais elle autorise aussi un grand nombre de généralisations empiriques, par exemple sur la relation entre éducation et pratique religieuse, émigration et comportement religieux, etc. . . Même des généralisations apparemment disparates semblent avoir parfois des causes sociales. Une théorie authentique est également féconde dans la mesure où elle suscite d'autres hypothèses et théories. Elle débouche en effet sur des problèmes qui ne pourraient trouver de solution dans leur cadre propre et permet par exemple de répondre à la question de savoir pourquoi certaines valeurs traditionnelles offrent une plus grande résistance que d'autres dans un milieu nouveau.

Lorsque le sociologue en est arrivé à une théorie sociologique à partir des relations qu'il a établies, il n'est pas encore satisfait, car il doit ensuite passer à des recherches ultérieures et tâcher de vérifier par la méthode inductive. La théorie précédente expliquant la désaffection de la pratique religieuse est sans aucun doute logique, mais non encore étayée sociologiquement. Elle pourrait être un exemple d'une interprétation *post factum*; comme la théorie provisoire, elle exige une vérification ultérieure. Il ne suffira pas de montrer qu'il existe une relation constante entre la migration et la pratique religieuse. Car, à ce stade, cette relation n'est pas encore prouvée. Cela se produit lorsqu'on centre la recherche empirique sur l'étude des rapports existant entre les relations constantes observées et d'autres variables que l'on peut rencontrer. Dans la mesure où l'on peut rendre plus claires les variables observées, la recherche gagne en signification. Il paraît possible de trouver d'autres facteurs pouvant éclairer le problème de l'absentéisme religieux des immigrants dans la vie urbaine. Quant à savoir quel est chez eux le degré d'irrégion, cela ressortira plus clairement si l'on observe les rapports entre les différents degrés de pratique religieuse et les types d'acculturation subies durant la jeunesse ou bien encore la présence ou l'absence de groupes primaires pouvant assurer l'intégration des nouveaux venus. L'hypothèse se voit ainsi conférer une structure très souple et ouverte et peut servir d'hypothèse de base à un examen empirique plus approfondi<sup>8)</sup>.

Cette hypothèse de base se situe à la fois sur le terrain de l'observation et sur celui de l'interprétation. Au lieu de consister en une interprétation *post factum*, elle conserve un caractère ouvert. Dans la réalité même de la recherche, nous apercevons également une interaction entre l'observation et la théorie sociologique, si bien qu'en fait, il n'y a pas antériorité dans le temps entre la recherche des faits et l'explication théorique. L'hypothèse de base doit être formulée de manière telle qu'elle n'entrave pas la découverte de nouvelles relations et de nouvelles interprétations possibles. On doit pouvoir trouver des données susceptibles d'élargir la théorie, de la modifier, de l'éclairer et de la réorienter<sup>9)</sup>. On peut donc en arriver à énoncer une hypothèse de base tout à fait différente et à imprimer ainsi à la recherche une toute nouvelle orientation.

Lorsqu'une hypothèse plus éclairante se précise, que l'on reprend l'étude en fonction de cette hypothèse et lorsqu'on l'améliore progressivement au cours de l'observation, on aboutit ainsi, — l'expérience le prouve — à des résultats positifs. De telles recherches possèdent une grande valeur à la fois scientifique et pratique.

Cette méthode de l'enquête dirigée requiert à la base une hypothèse bien définie et se rapportant à un objet déterminé dans le temps, dans l'espace et dans des circonstances précises. Les conclusions en seront par conséquent assez limitées mais, si la théorie ne se développe ainsi que pas à pas, elle a l'avantage de rester centrée sur le réel. A l'encontre des théories générales, et nous y reviendrons, qui ne sont que des constructions logiques reposant sur des spéculations abstraites, le sociologue doit s'en remettre à ce que Merton appelle des "théories à moyenne portée" (*theories of the middle range*)<sup>10)</sup>. La sociologie religieuse est riche en généralisations empiriques qui constituent la matière première de la théorie sociologique. Des études de longue haleine, réalisées par des chercheurs privés ou des institutions, ont pu souligner avec force la constance de phénomènes étudiés dans des circonstances différentes. Ces matériaux, souvent dispersés dans de nombreux travaux et rapports, peuvent fournir une base solide pour l'énoncé d'hypothèses de travail. Beaucoup de choses restées jusqu'ici en friche peuvent ainsi acquérir une signification et une valeur scientifique de premier plan.

### III. LA FORMATION DES CONCEPTS ET LA TERMINOLOGIE.

Le développement d'une terminologie en matière de sociologie religieuse est l'une des premières conditions à réaliser pour élaborer une théorie propre

<sup>8)</sup> P. TUFARI, op. cit. 1904-6.

<sup>9)</sup> R. K. MERTON, op. cit. p. 102-114.

<sup>10)</sup> R. K. MERTON, op. cit. p. 5.



de la recherche socio-religieuse. Plus qu'un simple moyen d'expression, une terminologie adéquate permet au chercheur de spécifier sociologiquement l'objet matériel de la sa science. Les concepts employés permettent au chercheur de maîtriser intellectuellement les faits qu'il a devant lui et montrent en même temps au profane quelle orientation sociologique on poursuit. Le sociologue religieux ne peut appuyer ses catégories uniquement sur le droit canon ou sur un vocabulaire pastoral, parce que ces disciplines ne peuvent aboutir à la construction d'une théorie sociologique. Il devra surtout faire appel aux concepts sociologiques proprement dits qu'il tirera de la sociologie générale. Des concepts tels que statut, rôle, mobilité sociale, groupe primaire et secondaire, structure et fonction, stratification en classes et "stand," etc. . . peuvent être appliqués très utilement à l'étude de la paroisse, du diocèse, de la diaspora, des ordres et congrégations, des groupes ecclésiastiques, à l'analyse de la non-croyance, au problème des vocations religieuses, etc. . .

Ainsi, un vaste terrain s'ouvre à la recherche. L'objet matériel de l'observation ne s'en trouve pas modifié, mais l'analyse du phénomène religieux et ses relations avec la vie sociale gagne en profondeur et en précision.

Nous l'avons déjà constaté à propos des relations possibles entre l'acculturation et le comportement religieux chez les émigrants. Les concepts d'état et de rôle peuvent être appliqués également avec succès à la fonction et au travail du prêtre. Ceux de classes et de "stand" aux enquêtes sur l'origine familiale des vocations; celui de stratification sociale à l'étude du prestige de la fonction et de l'influence de la vie religieuse dans les différentes sphères sociales. La signification des concepts de structure et de fonction sera détaillée plus loin.

Il est clair, que le sociologue religieux peut utiliser au mieux le vocabulaire usité en sociologie générale pour mener à bien ses investigations dans le fait religieux et dans ses interactions avec la culture et la société.

Ce serait pour le moins faire preuve de légèreté que de penser pouvoir négliger les fruits d'un siècle de pensée sociologique. Si la sociologie s'est à l'origine développée pour une bonne part en dehors des cercles ecclésiastiques, il n'en est pas moins vrai que ces efforts déployés en vue d'élucider et d'interpréter la vie religieuse valent aussi la peine d'être considérés de près par les sociologues religieux. Nier cette affirmation reviendrait à dire que tout dialogue et tout emprunt au sociologue religieux d'autres milieux seraient voués à l'échec.

## II.

### LE DEVELOPPEMENT DE LA THEORIE EN SOCIOLOGIE RELIGIEUSE.

Vue que les théories socio-religieuses anciennes

avaient un caractère théorique très marqué, on doit les débarrasser de leurs développements spéculatifs et idéologiques. Dans ce cas, il devient possible de rassembler et d'intégrer ces éléments acquis dans le passé et d'en faire une théorie qui puisse servir à une recherche socio-religieuse empirique. L'objet de la sociologie religieuse est si vaste chez beaucoup d'auteurs anciens et même encore chez certains contemporains, qu'il est difficile de formuler une définition de ces théories. C'est pourquoi il importe de définir d'une manière pratique l'objet de la sociologie religieuse et de la considérer comme l'analyse des structures et fonctions des groupes religieux et des phénomènes de groupes envisagés dans leur cohésion interne et externe et dans les changements qui les affectent.

### I. PRINCIPES DE BASE DE LA THEORIE EN SOCIOLOGIE RELIGIEUSE.

Aux environs de la moitié du siècle dernier, on pouvait distinguer deux tendances scientifiques en sociologie. C'était d'abord celle qui partait de l'idée selon laquelle les relations sociales et leurs mouvements pouvaient être considérés comme des structures objectives susceptibles de constituer l'objet de la recherche. Par la suite, elle reçut, à peine née, le cachet positiviste propre au 19<sup>e</sup> siècle et la méthodologie des sciences naturelles en fit une métaphysique anti-métaphysique. Dorénavant, la recherche empirique fut séparée de la philosophie et si l'on veut, on chercha le fait à l'état pur, tout ce qui dépassait le fait étant rejeté comme étranger à la science.

Sous la conduite d'Auguste Comte, à la fois père de la sociologie et du positivisme, naquit en France une école sociologique qui, pour une large part, imprima son esprit à tout ce qui avait trait à la sociologie religieuse. A l'origine, la signification de la religion fut réduite à une attitude de croyance qui n'avait finalement pas de place dans le système de pensées de l'homme moderne. C'était surtout les aspects politique et économique de la vie (Karl Max) qui présentaient une signification décisive dans le comportement de l'homme. Ce courant de pensée prit même une autre tournure lorsque archéologues et philologues en vinrent, à la suite de leurs recherches en matière religieuse, à remettre en question l'origine de la religion et ses implications sociales.

En appliquant la théorie de l'évolution à la vie sociale notamment chez les peuples non civilisés, il parut s'avérer que la vie humaine était surtout dominée par des convictions et des pratiques de nature magique et religieuse. Etant donné que les évolutionnistes adoptèrent les peuples les moins développés comme prototypes de nos ancêtres, les phénomènes religieux qui leur étaient attribués, furent interprétés dans un sens évolutionniste, comme primitifs. Sous l'influence de E. B. Taylor et d'Herbert Spencer, les résultats de la sociologie religieuse comparée



avaient pu être intégrés, mais le positivisme dominant limitait doublement cette possibilité. D'une part, à partir d'une théorie de l'instinct, d'ailleurs douteuse, en affirmant que les phénomènes religieux n'étaient que des manifestations de facteurs biologiques et psychologiques. D'autre part, à partir d'une variante rationnaliste du positivisme, l'homme était considéré comme un être essentiellement rationnel et orienté sur l'action. Les convictions et les pratiques religieuses et magiques devaient donc disparaître d'elles-mêmes dans un monde civilisé parallèlement au progrès ininterrompu de la connaissance scientifique. Ce fut un élève d'Auguste Comte qui fit un apport important à la future sociologie religieuse: Emile Durkheim. Selon lui, l'attitude de respect devant le sacré était en quelque sorte identique au respect observé pour l'autorité morale. Quand les choses sacrées sont considérées comme des symboles, leur caractéristique essentielle est de commander le respect pour ce qu'elles symbolisent. Par là, il en arriva à sa fameuse proposition selon laquelle la société est l'objet ultime du culte rendu à Dieu. C'est précisément ainsi que Durkheim discerna la relation étroite entre les symboles religieux d'une société d'une part, et la morale sociale assortie de sanctions à l'égard de ses membres d'autre part. C'était, selon lui, dans la conservation de l'unité sociale et le maintien de son intégration que résidait la fonction de la religion. Quant au rite, il lui accordait une importance capitale comme mécanisme d'expression et de consolidation de cette intégration sociale. Ainsi, Durkheim expliquait-il la religion à partir de la société et considérait-il la divinité comme un symbole social pur dépourvu de toute réalité transcendante. Il alla même si loin dans cette direction qu'il s'égarait dans un raisonnement en cercle, car si, d'une part, selon lui, la religion était une simple manifestation symbolique de la société, il montrait en même temps que l'aspect le plus fondamental de cette société s'exprimait en des règles morales et des convictions religieuses. Sociologiquement parlant, il parvint à mettre davantage en lumière certains aspects des relations existant entre la religion et la structure sociale.

Durkheim ne s'attacha guère cependant ni aux diverses structures sociales, ni à la confrontation de ces structures et de leur dynamisme en relation avec la religion. Celui à qui l'on doit un apport en cette matière, eu égard à la problématique nouvelle qu'il introduisit en sociologie religieuse, fut le sociologue allemand Max Weber. Dans son étude sur la relation entre protestantisme et capitalisme, il s'est surtout penché sur les caractéristiques de la civilisation occidentale contemporaine, qu'il s'efforça de distinguer des autres grandes civilisations. Il mit en relation les religions et les structures sociales de l'Europe avec celles de la Chine, de l'Inde et de la vieille Judée. Quoiqu'il mit l'accent sur les facteurs de

temps et de lieux, il constata, comme Durkheim et Karl Marx qu'il n'était pas possible de considérer les diverses croyances religieuses indépendamment des structures sociales et économiques existantes. Rejoignant en cela Durkheim, il put également montrer combien étroites étaient les relations qui unissaient les diverses doctrines religieuses et les comportements pratiques dans les situations concrètes de la vie courante. Il démontra de manière pertinente ce qu'il y avait de commun dans les grandes civilisations entre les valeurs sanctionnées socialement et les fins poursuivies par l'organisation sociale, d'une part, et les religions dominantes de ces civilisations d'autre part. Joachim Wach alla même encore plus loin dans le sens de l'élaboration d'une sociologie religieuse en tant que science autonome, tâche que vint interrompre une mort précoce. Comme Weber et Wach, Ernst Troeltsch s'écartera, du moins en principe, des théories sociologiques qui tendaient à démontrer la religion à partir de la vie sociale. De plus en plus, s'affirmait l'idée selon laquelle les rapports réciproques entre le religieux l'économique et le social devaient constituer la problématique propre de la sociologie religieuse.

## II. LES APPORTS SUCCESSIFS DE LA THÉORIE EN SOCIOLOGIE RELIGIEUSE.

Le sociologue américain Talcott Parsons a retracé dans un de ses essais le développement de la théorie scientifique en matière de sociologie religieuse<sup>11</sup>). Il a montré que les premiers apports scientifiques de Vilfredo Pareto, Bronislaw Malinowski, Emile Durkheim et Max Weber ont lentement abouti à notre époque à une théorie des relations qui pourrait comporter les aspects généraux de la connaissance de la religion dans les différents milieux. Quoique nous ne soyons pas absolument d'accord avec les conclusions de son essai<sup>12</sup>), il semble en tout cas se dégager de sa réflexion que les points de vue qui étaient ceux des grands pionniers de la sociologie dans l'analyse du phénomène religieux — quoique encore fort approximatifs et souvent dépassés — peuvent être aujourd'hui, dans l'ensemble, d'une grande importance pour l'élaboration d'une théorie sociologique explicative en sociologie religieuse.

Ainsi, Pareto se sépara de l'interprétation positiviste

<sup>11</sup>) TALCOTT PARSONS, 'The theoretical Development of the Sociology of Religion' (1944), in *Essays in Sociological Theory*. (Glencoe, 111, 1954, p. 197-212. Pour un aperçu critique sur cette étude d'un point de vue catholique, voir: Thomas F. O. 'Dea: The sociology of Religion', in: *The American Catholic Sociological Review* June 1954, p. 73-92.

<sup>12</sup>) Parsons concluait que sa 'théorie de l'action' était si complète qu'elle pouvait supporter tous les points de vue. Il est certain que sa théorie n'est pas exclusive. On peut cependant se demander s'il est possible de l'appliquer avec succès à une science empirique. Cfr. WALTER BUCKLEY, 'Structural-functional Analysis in Modern Sociology', in: H. BECKER et A. BOSKOFF, *Modern Sociological Theory, in Continuity and Change*, The Dryden Press, New York, 1957, p. 248-260.



des phénomènes religieux et élargit leur analyse en les groupant dans un ensemble fonctionnel avec d'autres éléments de la vie sociale et notamment avec ce qu'il appelait le sentiment. Il démolit la vision rationaliste du positivisme en montrant qu'il n'était pas possible de concevoir des idées religieuses et magiques comme des conclusions logiques dans le chef d'hommes qui s'y conformeraient. L'interprétation de Pareto n'en était pas moins à ce point psychologique qu'il voulait réduire les idées non-logiques à des manifestations de l'instinct. Il attribuait les idées et les comportements religieux à des instincts biologiques héréditaires sans tenir compte des nuances culturelles qu'implique la vie religieuse réelle.

Malinowski lui, montra que ni la foi dans les forces surnaturelles, ni les pratiques magiques et religieuses ne pourraient être considérées comme une forme primitive et diminuée de la connaissance scientifique. Selon lui, elles avaient parfaitement une signification authentique et fonctionnelle pour la vie du groupe. Il souligna davantage la signification de la religion à propos de circonstances déterminées de la destinée humaine: l'insécurité et la mort. Aussi était-il conscient de la fonction de la religion comme élément de solidarité du groupe, aspect qui comme nous l'avons vu déjà, reçut toute l'attention de Durkheim. Entretemps, Max Weber mit la religion en relation avec tous les aspects de la vie sociale. Il enrichit en outre la sociologie religieuse de ses conceptions relatives à la signification et au sens des phénomènes religieux. Grâce à lui la "verstehende methode" qu'il appliqua, est généralement acceptée à l'heure actuelle. Selon cette conception, les groupes religieux et les phénomènes de groupes doivent être interprétés selon l'esprit qui les anime et qui leur donne un sens.

Ce n'est que lentement et difficilement que la synthèse et l'intégration de tous ces éléments dans l'analyse du phénomène religieux comme phénomène social reçurent leur consécration. La cause en a été que beaucoup de théories anciennes, ou bien étaient trop vastes et ne pratiquaient l'expérimentation que d'une manière superficielle, ou bien ne s'attachaient qu'à un seul facteur déterminant de la vie religieuse. Il en est de même de l'école organiciste, de l'évolutionnisme économique et psychologique, de l'école mécaniciste, du déterminisme géographique et racial, toutes théories qui se caractérisent dans la sociologie moderne, par leur tendance unilatérale. Dans la mesure où la sociologie évoluait d'une science littéraire vers une science expérimentale, son rôle consistait à isoler tous les éléments possibles de nature empirique que l'on trouve dans les systèmes anciens et de les intégrer dans une théorie adaptée à la recherche. Il a fallu un siècle de laborieux efforts de pensée et de recherche pour que nous soyons à même de combiner dans une certaine mesure la

recherche empirique et l'analyse théorique en vue de répondre aux normes auxquelles la sociologie religieuse doit se conformer à titre de science empirique. En tant que science conceptuelle, elle doit s'organiser en termes de concepts d'analyse sociologique. Sa tâche est actuellement de vérifier les hypothèses et théories du passé par la recherche empirique et d'en faire la synthèse. Nous verrons plus loin comment la théorie fonctionnelle se développe actuellement dans cette voie.

Comme science empirique, la sociologie religieuse doit étudier les structures et les fonctions des groupes religieux et des phénomènes de groupes ainsi que leurs multiples implications sociales. Non seulement la théorie, mais également l'objet devaient et doivent encore se clarifier davantage.

### III. LE LIEN ENTRE LA THÉORIE ET L'OBJET EN SOCIOLOGIE RELIGIEUSE.

En vue d'un développement harmonieux de la science, il faut qu'il existe au moins une certaine unanimité de vue sur l'objet, les méthodes et les théories, de manière à susciter une meilleure collaboration entre ceux qui la pratiquent et une correspondance entre les résultats de leurs recherches. Notamment en vue du développement des théories, une certaine unité de vue sur l'objet et la matière de la science est souhaitable. Sur l'objet même, l'accord des sociologues religieux est cependant encore loin d'être réalisé. L'histoire de cette science montre que l'on a élargi les phénomènes religieux au point d'y inclure la magie, la morale, le rite, le mythe, l'art religieux, etc. . . Cette conception trop large et trop vague du fait religieux est due avant tout à Auguste Comte et Emile Durkheim qui, sur base de leur sociologisme identifièrent les phénomènes culturels aux phénomènes sociaux et, selon lesquels, tout ce qui avait quelque peu rapport avec la religion devait faire l'objet de la sociologie religieuse.

Le professeur belge N. De Volder, sur base d'une analyse critique d'études socio-religieuses et de bibliographies a montré combien en cela on manquait d'un critère sociologique précis et combien le domaine de la sociologie était encombré d'une foule d'objets qui à l'origine appartenaient à la théologie, à la philosophie religieuse, à l'histoire de l'Eglise, etc. . .<sup>13)</sup>.

Comme Parsons l'avait fait pour la théorie, De Volder montre que la délimitation de l'objet de la sociologie religieuse est déjà pour une bonne part préparé par le passé. Les sociologues allemands notamment Max Weber, Ernst Troeltsch et Werner Sombart firent passer à des sciences spéciales, des objets tels que l'art, le droit, la morale, le dogme. Quant au dogme par exemple, ce n'est pas de sa

<sup>13)</sup> N. DE VOLDER: 'De actuele problematiek van de godsdienstsociologie' in: 'Tijdschrift voor Philosophie', 16e Jrg., no. 3, Sept. 1954.



vérité que le sociologue doit se préoccuper, mais bien de l'accueil que réservent en fait au contenu de la foi, les catégories sociales, les classes et les nations. La sociologie religieuse devrait déterminer l'influence des forces sociales sur l'extension de la foi et les relations entre religion et vie sociale, et non prouver les réalités supra-naturelles ni la valeur même de la religion. Malgré cette étroite délimitation, bien des sociologues religieux restèrent encore plongés dans les pré-occupations encyclopédiques. Ainsi par exemple, si la sociologie religieuse se trouvait débarrassée par Max Weber du matérialisme historique de Karl Marx et du sociologisme de Comte et de Durkheim, l'objet de sa recherche demeurerait si vaste qu'il restait confondu avec des éléments relevant de l'histoire des religions, de l'économie, de la philosophie, de la culture et du droit. Joachim Wach et Gustav Mensching essayèrent d'éviter cette confusion et voulurent déterminer l'objet propre de la sociologie religieuse, de manière telle que sur ce terrain elle ne se trouvât en concurrence avec aucune autre science positive. Les études de Wach impliquaient à nouveau de nombreux points de vue empruntés à la science des religions comparées. Les difficultés qu'entraîne le choix d'un objectif trop vaste en sociologie religieuse lui apparurent en toute évidence. En théorie, il a parfaitement raison lorsqu'il dit que la sociologie religieuse générale a pour mission de formuler des catégories universelles qui sont applicables à toutes les religions. Mais pratiquement, ni l'état actuel de la science des religions comparées, ni la sociologie religieuse d'aujourd'hui ne nous permettent même d'entrevoir la possibilité de réaliser un tel objectif. Les religions sont si nombreuses et leurs différenciations si étendues qu'il est déjà difficile de trouver des descriptions généralement valables de leur contenu religieux et de leurs fonctions les plus élémentaires. Tout au plus pourrait-on élaborer une nomenclature de concepts dont le haut degré d'abstraction, il est vrai, pourrait les rendre applicables à de nombreux phénomènes religieux, mais qui en fait ne pourraient en exprimer adéquatement aucun d'entre eux.

Ce fut au sociologue catholique Le Bras que revint le grand mérite de délivrer la sociologie religieuse de l'influence de l'ethnologie et qui substitua aux généralités non fondées de Comte et de Durkheim des observations exactes et sociographiques. Depuis la seconde guerre mondiale, on a même l'impression qu'il tend à faire de la sociologie religieuse une synthèse de toutes les sciences religieuses<sup>14</sup>). Chez lui aussi, la distinction entre la théologie, le droit, la liturgie tend fort à s'estomper. Tandis que la sociologie religieuse moderne américaine, hollandaise et

belge en arrive à se poser une problématique sociologique plus autonome et à délimiter plus strictement son objet, Le Bras ne se préoccupe pas de s'imposer des limites et se laisse entraîner dans une encyclopédie de la vie religieuse ou dans une sorte d'inventaire socio-culturel.

La leçon que nous donne l'histoire de la sociologie religieuse est celle-ci: l'objet même de cette science peut difficilement être établi sur base d'une théorie pure. C'est avant tout sur le plan pratique de la recherche socio-religieuse, que le choix d'un objet illimité entrave un travail d'ensemble systématique et fructueux.

Une extension trop vaste donnée à l'objet des études empêche surtout cette science de progresser. Définir la sociologie religieuse comme l'étude de la vie religieuse dans son ensemble et de toutes ses relations avec la vie sociale nous met en demeure d'établir un inventaire complet de la réalité socio-culturelle, tâche pour laquelle nous ne sommes pas équipés. Sous l'angle pratique, le point de vue exprimé par Grundlach et partagé par De Volder, mérite de retenir notre attention. Provisoirement, il ne pourra pas être question d'une sociologie religieuse générale. Il est cependant possible de développer une sociologie religieuse qui étudie les structures, les fonctions et leurs changements dans le cadre d'une religion ou d'un groupe de religions apparentées, par exemple la sociologie religieuse du protestantisme ou du catholicisme. Une telle délimitation de l'objet est pour l'instant la plus féconde, tant au point de vue de la science empirique elle-même qu'au point de vue de l'utilisation pratique que l'on peut en faire. Si l'on s'en tient à cette définition de l'objet de la sociologie religieuse, celle-ci n'empiète pas sur le domaine des autres sciences culturelles et elle satisfait aux exigences posées par la méthodologie d'une science empirique.

Poursuivant dans cette même ligne de pensée, De Volder en arrive à voir dans la sociologie religieuse la science des groupes religieux, de leurs relations entre eux et de leurs rapports avec les groupes profanes. Il ne s'agit donc ni de l'étude du droit, de la morale et du culte, ni d'études comparatives des phénomènes religieux et profane. La tâche spécifique de la sociologie religieuse consiste dans l'observation, la comparaison et l'explication des structures religieuses, des relations qu'elles entretiennent entre elles dans l'Eglise catholique et de leurs rapports avec les groupes profanes. Cette tâche à elle seule est suffisamment vaste, et nombreuses sont les questions que soulève une telle problématique. On peut par exemple étudier la nature des structures religieuses de groupe, le développement progressif en leur sein des relations personnelles à l'endroit des organisations formelles (telle la paroisse). On peut examiner les différences de structure et de fonction entre les groupes religieux subordonnés

<sup>14</sup>) N. DE VOLDER, op. cit. 470-1.

G. LE BRAS, 'Sociologie religieuse et science des religions', in *'Archives de Sociologie des Religions'*, publiées par le groupe de Sociologie des Religions, no. 1, Janvier-juin 1956, p. 6.



(ordres, congrégations, associations religieuses) ainsi que leurs relations mutuelles. On peut étudier les relations entre des religions autonomes (par exemple les relations entre catholiques et protestants). Les relations entre les religions dominantes et les groupes religieux subalternes, doivent également être prises en considération (diaspora, Eglise et sectes), ainsi que les relations entre groupes religieux et profanes (église et ville ou village, église et masse, église et Etat, église — stratification — et classes, etc. .<sup>15</sup>). Tous ces phénomènes ont un caractère observable et même parfois mesurable et se prêtent donc à une analyse scientifique. La définition de l'objet de la sociologie religieuse proposée par De Volder ralliera certainement l'accord de nombreux sociologues religieux, parce qu'elle groupe au mieux tout ce qui peut être actuellement rangé sous l'étiquette de la sociologie générale. Elle conviendrait surtout admirablement bien pour l'élaboration de théories limitées dans leur objet et du genre de celles tant préconisées par R. K. Merton. Le développement de ces théories, surtout dans une science aussi empirique que la sociologie religieuse, suppose que celle-ci s'en tienne à un domaine spécifiquement sociologique clairement défini.

### III.

#### LA THEORIE FONCTIONNELLE EN SOCIOLOGIE RELIGIEUSE.

Suite à l'abandon de la théorie évolutionniste sur l'origine et le développement de la religion, les fonctions de celles-ci retiennent davantage l'attention. La théorie fonctionnelle a souvent dans le passé, masqué une attitude conservatrice. Mais le sociologue américain R. K. Merton a montré que la théorie fonctionnelle n'était pas fatalement entachée d'idéologie.

Si on lui apporte les corrections nécessaires, cette théorie convient particulièrement pour l'analyse et l'interprétation d'objets sociologiques. Merton rejeta en effet comme inutilisables par la sociologie fonctionnelles, les différents postulats qui dans le passé servaient de point de départ surtout aux anthropologues culturels. Ainsi, Merton aboutit à un système structuré d'analyse fonctionnelle qu'il appliqua lui-même, implicitement ou explicitement, imité en cela par de nombreux sociologues et anthropologues culturels. En sociologie religieuse également, le champ d'application possible de l'analyse fonctionnelle est très vaste.

#### I. DE LA DOCTRINE ÉVOLUTIONNISTE AU PRINCIPE FONCTIONNEL.

Les archéologues, anthropologues et psychologues ont en vain essayé d'éclaircir le problème de l'origine

de la religion. Leurs théories semblaient n'être que des hypothèses ou des créations simplistes. Elles ont cependant été d'un grand stimulant pour le développement des théories sociologiques des religions, notamment de la théorie fonctionnelle. Plus haut, nous avons vu également que Herbert Spencer et E. B. Taylor avaient spécialement mis l'accent sur l'aspect de connaissance dans leur étude des sources de la religion. Cette conception rationaliste se rapprochait fort des idées évolutionnistes. Dans la mesure où la connaissance de l'univers tendrait à croître chez l'homme, dans cette même mesure la fonction fondamentale que remplit la religion, notamment la présentation du mystère et l'angoisse qu'il suscite seraient remplacés par d'autres éléments de la culture, notamment par la science. Cette théorie parut simpliste car elle niait tant les aspects psychologiques de la religion que les éléments communautaires de la vie religieuse. En outre, elle ne pouvait donner aucune explication de la persistance de l'idée religieuse dans la société moderne malgré la connaissance scientifique d'événements qui auparavant étaient considérés comme étant de nature animiste. De même, supposer l'évolution constante de la religion ne paraissait pas correspondre à l'histoire réelle de nombreux peuples. Par conséquent, la théorie de l'évolution ne pouvait être reçue qu'avec réserve et détournait l'attention sur les aspects psychologiques et fonctionnels de la religion. Une autre théorie, surtout représentée par Sigmund Freud et Paul Radin, mit l'accent sur les véritables fonctions de la religion en les dégageant d'un besoin psychique de l'homme. Cette théorie elle-aussi tenait très peu compte des aspects sociaux de la vie religieuse. Une troisième ligne de pensées voyait avant tout dans la religion un produit de l'interaction sociale et de la vie du groupe. Ainsi Georges Simmel n'étudia pas l'origine historique de la religion mais rechercha l'un de ses fondements dans les relations humaines. Il en voyait la preuve socio-psychologique dans des phénomènes tels que l'exaltation, le dévouement, la ferveur que nous constatons à travers toute la vie sociale<sup>16</sup>).

Emile Durkheim, comme nous le disions plus haut, alla même encore plus loin. La fonction primaire de la religion consistait, selon lui, à unifier la vie sociale. Sa théorie de l'origine de la religion est unilatérale comme nous l'avons dit et n'est même pas susceptible de démonstration. Mais elle revêtait beaucoup plus le caractère d'une interprétation fonctionnelle que d'une théorie de la causalité et elle est en fait la première apparition du fonctionnalisme en sociologie religieuse.

Nous constatons, à travers l'évolution qui va d'Herbert Spencer à E. Durkheim que le problème de la

<sup>15</sup>) N. DE VOLDER, op. cit. 476.

<sup>16</sup>) J. MILTON YINGER 'Religion, Society and the Individual', an introduction tot the sociology of religion, Macmillan, New-York 1957, p. 52-56, ss.



religion s'est déplacé. Au lieu de se poser la question de l'origine de la religion, on en vient à se poser celle-ci : Quelle fonction la religion joue-t-elle dans la société et dans les sous-groupes qui la composent ? Cette nouvelle formulation du problème s'est encore davantage imposée dans une large mesure à notre époque du fait qu'au cours des dix dernières années, la théorie fonctionnelle en sociologie générale a acquis une importance capitale aux yeux de plusieurs anthropologues sociaux et de sociologues<sup>17)</sup>. En outre, il est important de souligner que de ce fait, les forces et les faiblesses de cette théorie apparaissent plus clairement que jamais.

## II. LA THÉORIE FONCTIONNELLE DE LA RELIGION.

La théorie fonctionnelle de la religion, laissant de côté la métaphysique et les questions théologiques, prétend établir d'une manière empirique les convictions et les pratiques et les conséquences qu'elles peuvent avoir sur la vie du groupe. Cette analyse et cette interprétation fonctionnelles se fondent sur un ensemble cohérent d'idées.

Tout d'abord elle part de l'idée que les systèmes sociaux font partie d'un tout. Le modèle religieux ne peut donc être conçu en dehors de la structure sociale d'ensemble dans lequel il prend place<sup>18)</sup>. A cette conception s'en rattache une autre selon laquelle il existe quelques bases de référence constantes dans la structure des systèmes sociaux qui font nécessairement partie de toute société. On veut parler ici de l'appareil fonctionnel de toute société, des modèles et des processus qui sont essentiels à son développement. Que l'on pense au contrôle social et à la socialisation. La réponse à la question de savoir quels sont ces préliminaires ne peut en définitive être énoncée que sur base d'une recherche empirique à effectuer sur chaque société. Il faut remarquer combien cette recherche de ces préliminaires sociaux est en opposition avec le relativisme absolu qui caractérisait la sociologie dans le passé. Cette opposition est cependant plus apparente que réelle. En effet, on ne nie pas qu'il existe un lien entre des situations sociales déterminées, puisque les différences entre les structures sociales, culturelles ou religieuses sont considérées comme des possibilités alternatives de satisfaire des préliminaires identiques ou semblables. A ce stade, la religion est considérée par la plupart des fonctionnalistes comme

l'une des exigences absolues de toute société<sup>19)</sup>. Dans une seconde étape de son développement, la théorie fonctionnelle de la religion se déplace sur le problème de l'interaction entre religion et société. Avant cela, comme on l'a dit, la religion était considérée dans ses origines et son évolution comme une variable dépendante soit de la vie sociale (E. Durkheim), soit des besoins de l'esprit (Spencer et Taylor), soit encore des besoins psychologiques (Freud et Radin). Le fonctionnalisme moderne se demande d'abord : quelles conséquences la religion entraîne-t-elle pour la société, ses sous-groupes et les individus qui les composent ? C'est dire qu'il considère ainsi la religion plutôt comme une variable indépendante. L'interprétation unilatérale de la religion comme variable dépendante ne pouvait d'ailleurs être démentie par une interprétation conservatrice n'envisageant la religion que sous ses aspects fonctionnels — positifs. Nous montrerons plus loin que l'élaboration d'une théorie fonctionnelle doit nécessairement pouvoir tenir compte des conséquences éventuellement latentes ou dysfonctionnelles de la religion et des interactions entre la religion et la vie sociale<sup>20)</sup>.

On ne pourrait d'ailleurs prétendre justifier par la théorie fonctionnelle l'adéquation, la nécessité ou l'immutabilité de certaines pratiques ou attitudes déterminées sous prétexte qu'elles remplissent une fonction. Ce serait là confondre jugements de valeur et constatations de fait.

Robert K. Merton notamment, a montré que le fonctionnalisme absolu partait de trois postulats étroitement liés, postulats qui non seulement sont inutilisables dans l'analyse fonctionnelle mais qui en outre peuvent nuire à son objectivité en en faisant une idéologie.

Le premier postulat consiste à soutenir que chaque pratique devenue commune ou chaque expression fonctionnelle est à la fois nécessaire et utile au système social dans son ensemble.

Le second, que tout phénomène social ou culturel remplit une fonction positive.

Le troisième consiste à dire que des fonctions déterminées sont indispensables pour la promotion de la vie sociale et/ou que des structures sociales et culturelles déterminées sont indispensables pour que ces fonctions soient remplies<sup>21)</sup>.

Merton a réfuté ces postulats sur la base de la théorie fonctionnelle de la religion, aussi allons-nous nous y arrêter plus longuement.

<sup>17)</sup> NICOLAS S. TIMASHEFF, 'Sociological Theory', its Nature and Growth, Random House, New York 1957, chapitre 17 : The Functional Approach, p. 221-234. ELIZABETH K. NOTTINGHAM, 'Religion and Society', Random House, New York, 1954, J. MILTON YINGER, op. cit.

<sup>18)</sup> Pour un développement de la notion de 'système social' et de son application à la paroisse, voir : JOSEPH B. SCHUYLER, 'The Parish studied as a social system', in 'The American Catholic Sociological Review', Dec. 1956, Vol. XVII, no. 4, p. 320-337.

<sup>19)</sup> Sur les difficultés d'une délimitation théorique des fonctions des institutions religieuses, voir : ALLAN W. EISTER, 'Religious institutions in complex societies: difficulties in the theoretic specification of functions', in 'American Sociological Review', August, 1957, Vol. 22, Number 4, p. 387-391.

<sup>20)</sup> MILTON YINGER, op. cit. p. 60. L'auteur fait remarquer qu'il n'est pas facile de développer une théorie complète des interactions entre religion et société.

<sup>21)</sup> R. K. MERTON, op. cit. p. 25-37.



### III. LA RELIGION ET LES POSTULATS DU FONCTIONNALISME ABSOLU.

Le postulat qui soutient que la vie sociale constitue une unité fonctionnelle signifie donc que toute activité standardisée est fonctionnelle pour le système social tout entier. Son application à la religion résulte, selon Merton, en partie du moins, des observations récoltées sur les sociétés les moins différenciées. Les conclusions de ces observations furent appliquées à la religion par quelques sociologues mais elle le furent à la religion en général, c'est-à-dire qu'elles négligeaient ses conséquences possibles dans certains types déterminés de structures sociales. En fait, cependant, il semble que dans certaines sociétés, des conflits puissent se présenter entre différentes religions. L'histoire de l'Eglise en Europe nous en fournit de nombreux exemples. Affirmer l'unité de la société revient à reconnaître l'existence de valeurs dernières et de fins ultimes. Or, il n'est pas prouvé que "les personnes sans religion" dans notre société souscrivent moins souvent à des valeurs et des fins communes que celles qui sont membres d'une religion. Dans quel sens, la religion pourrait-elle remplir cette fonction d'intégration sociale alors que le contenu de sa doctrine et les valeurs qu'elle prône sont en contradiction avec des valeurs reconnues par d'autres personnes membres de la même société? Merton en vient ainsi à conclure au fait que le schéma théorique de l'analyse fonctionnelle exige une spécification des entités sociales au sein desquelles un phénomène social ou culturel donné peut être dit fonctionnel. Des phénomènes tels que la religion et l'Eglise peuvent en effet avoir des conséquences diverses et présenter un caractère tout autant dysfonctionnel que fonctionnel pour les individus, les sous-groupes et les structures sociales supérieures<sup>22</sup>). Le deuxième postulat avancé par le fonctionnalisme absolu soutient que tous les éléments sociaux et culturels ont des fonctions positives. Merton reproche à ce postulat de n'avoir que peu de valeur heuristique parce qu'il détourne l'attention des conséquences non fonctionnelles que peuvent avoir des formes institutionnelles existantes, telle que la religion par exemple.

Supposer que tout phénomène culturel ou de structure sociale puisse avoir des fonctions n'implique pas encore que ce soient toujours des fonctions positives. Le sociologue doit rechercher les fonctions-types. Il est plus utile pour la recherche empirique de supposer que la religion peut avoir des conséquences fonctionnelles diverses tant pour la vie sociale considérée comme un tout que pour ses sous-groupes. Une telle formulation évite de centrer l'analyse fonctionnelle sur des fonctions positives et oriente la recherche sur d'autres types de conséquences<sup>23</sup>).

<sup>22</sup>) R. K. MERTON, op. cit. p. 28-30.

<sup>23</sup>) R. K. MERTON, op. cit. p. 30-32.

De ces trois postulats, le dernier, celui qui soutient le caractère nécessaire de phénomènes sociaux et culturels standardisés est certes le plus ambigu. Ainsi, Davis et Moore, par exemple, semblent à première vue prétendre que la religion est, en tant qu'institution, indispensable à la vie sociale. Mais il apparaît dans la suite de leur exposé, que c'est moins l'institution qui est tenue pour indispensable que les fonctions qu'elle est supposée remplir. En effet, ils ne considèrent la religion comme nécessaire que dans la mesure où elle conduit les membres d'une société à adopter certaines valeurs et certains buts communs. La prétendue nécessité de la religion repose en fait chez ces auteurs sur l'assertion que c'est grâce au culte et aux prescriptions surnaturelles seuls, que le minimum nécessaire de contrôle sur la conduite humaine et l'intégration des sentiments et des croyances peuvent être réalisés. Merton montre à ce propos que le postulat de nécessité de la religion contient en fait deux assertions. Tout d'abord, ce n'est que certaines fonctions qui sont nécessaires, en ce sens que leur suppression entraînerait la fin de la société ou du groupe ou encore de l'individu. Ceci conduit à la notion de conditions préalables fonctionnelles ou autrement dit, pour une société donnée, à celle de préconditions fonctionnellement nécessaires. En second lieu, on laisse entendre ainsi que certaines formes sociales ou culturelles sont nécessaires à l'accomplissement de chacune de ces fonctions. Or, cette affirmation est non seulement contredite par les faits, mais en outre elle détourne l'attention du fait que des éléments sociaux et culturels interchangeables ont rempli et remplissent les fonctions nécessaires à la survivance des groupements.

Merton va alors proposer un théorème important. De même qu'un seul élément peut avoir plusieurs fonctions, telle la religion, l'Eglise, les paroisses, de même une seule fonction peut être remplie par différentes formes sociales et culturelles interchangeables. Il existe donc toute une gamme de structures qui sont à même de remplir la fonction en question. Il s'agit d'ailleurs d'un champ de variation qui est lié à la marginalité, ce qui introduit le concept de marginalisme structurel. A la notion de structure sociale et de formes culturelles nécessaires, Merton substitue le concept de substituts ou d'équivalents fonctionnels<sup>24</sup>).

Dans la recherche des fonctions que possèdent les institutions sociales, il est souhaitable, selon Merton, de faire la différence entre les objectifs et les mobiles d'une part, qui habituellement constituent des données, et les conséquences objectives qui en découlent, d'autre part. Objectifs et résultats ne doivent pas nécessairement coïncider. C'est pour cette raison que Merton fait la distinction entre les fonctions

<sup>24</sup>) R. K. MERTON, op. cit. p. 32-34, notamment note 26, p. 33.



manifestes et les fonctions latentes des structures sociales et culturelles. Il appelle fonctions manifestes les conséquences ou fonctions qui sont comprises et voulues par les participants du système. Sont latentes, les conséquences qui ne sont ni voulues, ni généralement discernées.

La portée de cette distinction saute aux yeux si l'on se rappelle que l'objet même de l'enquête systématique est de relever les conséquences non prévues des institutions, des expressions sociales, et des formes des organisations. Telle est, pour Merton, la tâche importante du sociologue. En distinguant les fonctions latentes des autres fonctions, en attirant l'attention sur les alternatives fonctionnelles et sur la nécessité d'étudier aussi les dysfonctions et les modèles de comportements non fonctionnels, Merton développa des concepts qui permettent d'éviter l'emploi des trois postulats cités. C'est surtout l'étude des fonctions latentes et des dysfonctions qui éclaira notre connaissance du phénomène social, précisément parce que, par définition, ces fonctions ne nous sont pas connues. Ceci vaut notamment pour l'étude de la religion dont l'analyse se satisfait trop facilement, à partir de la philosophie. Ou de l'idéologie courante, de montrer ce qu'elle apporte à l'individu ou à la société.

Ou bien encore on trouve des études qui portent exclusivement l'attention sur les dysfonctions manifestes sans s'intéresser aux éventuelles fonctions latentes positives. Dans les deux cas, des a priori interdisent une approche vraiment objective de la religion.

Se fondant sur une évidence de fait, Merton corrigea donc la théorie fonctionnelle et la rendit applicable aux objets sociologiques et socio-religieux les plus variés. Ses développements permirent de cristalliser un certain nombre d'éléments fort importants pour l'analyse sociologique. Il intégra ces éléments dans un paradigme analytique<sup>25</sup>).

#### IV. L'APPLICATION DE LA THÉORIE FONCTIONNELLE DANS L'ANALYSE FONCTIONNELLE.

Nous allons successivement décrire les éléments du paradigme analytique et tâcher de les illustrer d'exemples empruntés à la sociologies religieuse.

Le sociologue religieux devra tout d'abord dans sa recherche, établir l'objet dont il veut examiner les fonctions. Selon Merton, il est important que l'on dispose d'un modèle social standardisé et durable. Ainsi par exemple, la paroisse, le statut et le rôle du prêtre, l'assemblée religieuse, la diaspora, etc. . . On devra, pour ces objets spécifiquement religieux, se poser la question: quelles sont les caractéristiques à observer et celles qui peuvent être soumises à une analyse fonctionnelle systématique?

<sup>25</sup> Sur la signification et l'emploi des paradigmes, voir R. K. MERTON op. cit. p. 12-16 et p. 55.

Ensuite, il faudra considérer les mobiles sur base desquels les individus participent à un système social déterminé. Dans l'examen des prédispositions subjectives qui sont sous-jacentes à la participation à l'église, à la paroisse, aux ordres, etc. . . , le sociologue religieux doit sans cesse tenir compte non seulement des forces naturelles, mais aussi des puissances surnaturelles qui inspirent la vie religieuse sous ses différentes formes. L'application de la "verstehende methode" exige que l'on tienne compte de l'intériorité et de l'inspiration des phénomènes étudiés, de manière à pouvoir en donner une interprétation pénétrante.

Ces dispositions subjectives et ces mobiles doivent être soigneusement distingués d'un troisième élément qui consiste dans les faits objectifs qui en découlent. En effet, les motifs qui portent les croyants à participer à une assemblée ecclésiale peuvent être de natures diverses tout en s'exprimant cependant dans des structures sociales objectivement déterminées. Leurs caractéristiques ne doivent pas nécessairement être présentes au départ dans l'intention de tous les membres. Bien que les dispositions des individus impliquent en elles-mêmes un certain type d'assemblées ecclésiales et de paroisses, le sociologue religieux doit examiner en toute indépendance les conséquences objectives de structures religieuses déterminées.

En posant la question de la nature des conséquences objectives de l'objet étudié, Merton fait une remarque importante. Il distingue d'abord les fonctions positives qui favorisent l'intégration des membres à l'ensemble de la vie sociale et ecclésiale. Dans le cas contraire, il parle de conséquences dysfonctionnelles. Il faut distinguer toutes ces conséquences possibles. La signification à leur accorder suppose que l'on se réfère à certaines normes, point de vue qui d'ailleurs ne porte pas nécessairement atteinte à l'objectivité de la recherche<sup>26</sup>).

Comme nous l'avons déjà dit, Merton fait encore en outre la distinction entre fonctions manifestes et fonctions latentes. Dans la mesure où les fonctions latentes deviennent conscientes, elles deviennent par le fait même manifestes. Ainsi, les églises se sont-elles rendu compte que les associations confessionnelles avaient non seulement une fonction pastorale manifeste, mais qu'elles pouvaient en même temps avoir des fonctions latentes parce qu'elles servaient de chaîne entre la vie sociale et la vie religieuse. C'est dans la mesure où l'on comprend ce que signifie cette fonction latente que l'on peut expliquer

<sup>26</sup> Don Martindale: "Social disorganization: the conflict of normative and empirical approaches", in: H. BECKER et A. BOSKOFF, *Modern Sociological Theory, in Continuity and Change*, The Dryden Press, New York, 1957, p. 365. L'auteur fait remarquer: "The concept of dysfunction has a role in Merton's theory comparable to that of the concept of disorganisation in a theory of social problems. It, too, raises issues that can only be settled on normative grounds".



comment certaines organisations confessionnelles reçoivent des églises un appui plus vigoureux que d'autres alors que leurs fonctions manifestes sont près de se vider de leur contenu.

Tous ces types de fonctions, Merton les rattache à des entités sociales déterminées. Ainsi, quelle est la signification de la paroisse pour les différentes espèces de paroissiens qui en sont membres, pour les associations religieuses, pour le clergé, pour l'évêché, pour la société profane à l'intérieur de laquelle se situe la paroisse, telle la ville, le village, le quartier, etc. . . En d'autres termes, quelle fonction psychologique et de groupe et quelles fonctions culturelles remplissent la paroisse, l'ordre religieux, la diaspora, etc. . .

Enfin, Merton retient encore un autre élément: les exigences fonctionnelles, les besoins du système social soumis à l'observation. A quelles exigences fonctionnelles, par exemple, est soumise la paroisse au sens large? Le droit canon requiert au minimum la présence de croyants sur un territoire déterminé. Il est cependant plus important de rechercher quelles conditions la paroisse doit remplir dans certaines situations déterminées si l'on veut qu'elle réponde parfaitement à ce qu'on attend d'elle. Les exigences d'une paroisse de diaspora sont autres que celles d'une paroisse normale; une paroisse urbaine est autre chose qu'une paroisse rurale. Ce n'est que par l'application stricte de la méthode comparative que l'on pourra établir les conditions auxquelles des types déterminés de paroisses devront répondre dans telle ou telle circonstance.

Arrivé à ce stade, Merton se demande par quels mécanismes les différentes structures peuvent remplir leur fonctions. Il faut décrire de la même manière concrète ces mécanismes pour les structures ecclésiastiques. Comment les différentes tâches sont-elles remplies à l'intérieur des paroisses? Y existe-t-il un ordre hiérarchique? Comment l'autorité y est-elle exercée et comment s'exprime le contrôle social? Par quels canaux les croyants sont-ils atteints? A toutes ces questions, on peut de nouveau répondre en se plaçant au point de vue du doyenné, du diocèse, de l'ordre religieux, de la congrégation, etc. . .

Lorsqu'à l'issue de cet examen, nous en arrivons à conclure que telles structures sociales ne sont pas indispensables, se pose immédiatement la question des alternatives fonctionnelles possibles, des équivalents ou des substituts. Quel peut être le champ des variations possibles des structures lorsqu'il s'agit de pourvoir à certains besoins? Dans plusieurs domaines, la pastorale fonctionnelle peut remplacer la pastorale territoriale, le journal paroissial peut en partie se substituer aux visites à domicile, et des laïques peuvent s'acquitter de certaines tâches qui antérieurement étaient réservées aux prêtres. Bon nombre d'organisations sociales reprennent à l'Eglise des tâches sociales et caritatives. Ce ne sont là que

quelques-unes des multiples possibilités alternatives qui se présentent dans l'accomplissement des fonctions qui antérieurement relevaient des prêtres, des couvents, etc. . . En se rendant compte à temps de ces possibilités, on évite de considérer les situations existantes comme définitives.

Il va de soi que le choix des structures susceptibles de reprendre des fonctions à d'autres structures n'est pas illimité. Merton fait ici état des limitations structurelles. L'interdépendance des éléments d'une structure sociale limite les possibilités effectives de changement ou d'alternative fonctionnelle. Ainsi, la mission des ordres contemplatifs ne pourra être reprise par des ordres actifs. L'enseignement religieux ne pourra jamais être confié entièrement à des laïques, même en territoire de mission ou de diaspora. La pastorale territoriale ne pourra jamais disparaître entièrement et être remplacée par différents types de pastorales fonctionnelles. Les alternatives fonctionnelles ne se situent donc que dans des limites assez étroites.

Enfin, Merton traite des changements structurels. La notion de dysfonction implique celle de tension, de difficultés, de mauvaises adaptations, et fait surgir le problème des modifications à opérer dans les situations existantes. Il est fort important de se demander comment des dysfonctions peuvent subsister durant longtemps sans qu'un changement se produise. En Hollande, des dizaines de milliers de baptisés, migrants de la campagne vers la ville sont perdus pour l'Eglise parce que la pastorale urbaine ne se structure pas de manière à remettre ces migrants en contact avec l'Eglise.

A présent que les recherches ont permis de cerner davantage les problèmes des fidèles migrants, on peut se demander si les changements qui ont été apportés à la pastorale urbaine sont bien dans la ligne de la problématique qu'on a exposée plus haut. Ce sera surtout la connaissance du contexte culturel qui permettra au sociologue d'envisager dans quel sens on peut et on doit opérer des changements<sup>27)</sup>.

On voit comment on peut étudier à l'aide des nombreux éléments fournis par l'appareil analytique de Merton, quelques-uns des points saillants relatifs aux groupes religieux et aux phénomènes de groupes. Une analyse authentique est d'importance capitale dans toute recherche socio-religieuse qui prétend revêtir un caractère scientifique. Si le sociologue religieux veut apporter des solutions aux problèmes que la société moderne pose à l'Eglise, un diagnostic sociologique détaillé s'impose d'une manière absolue, et ce diagnostic suppose précisément l'utilisation de concepts à contenu empirique valable.

Il va de soi que la théorie fonctionnelle ainsi que son analyse ne constituent pas la seule méthode d'approche. Elle est d'ailleurs encore en plein déve-

<sup>27)</sup> Sur le contenu du paradigme de l'analyse fonctionnelle en sociologie, voir R. K. MERTON, *Op.*; cit. p. 50-54.



loppement et susceptible de s'améliorer sur de nombreux points. Les résultats obtenus jusqu'ici sont cependant pleins de promesses. Outre l'application implicite qu'en font de nombreux sociologues contemporains, certains d'entre eux ainsi que des anthropologues ont avec beaucoup de succès utilisé le schéma de Merton dans des domaines extrêmement divers<sup>28)</sup>.

#### CONCLUSION

Le sociologue doit savoir qu'il ne peut épuiser l'objet de sa recherche et que son point de vue n'est pas l'unique voie de salut. Si, théoriquement, il peut être possible de séparer l'aspect visible, humain et social de la vie religieuse de son contenu surnaturel et invisible, en fait, le sociologue devrait être attentif au surnaturel qui est à la base de toute vie religieuse vécue dans les structures de groupes et les processus sociaux. Il n'appartient pas à une science empirique de se prononcer sur le plan des valeurs.

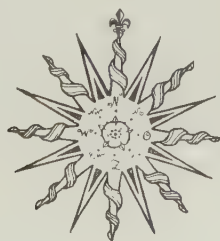
La tâche qui incombe au sociologue religieux se ramène à examiner comment les valeurs religieuses se réalisent dans des contextes sociaux déterminés. Il s'attache en cela surtout à la problématique de l'incarnation de l'Eglise.

La sociologie religieuse partage en un certain sens, la situation paradoxale de la sociologie générale.

<sup>28)</sup> R. K. MERTON, op. cit. passim, surtout pp. 82-84. Il n'existe pas à ma connaissance d'analyse fonctionnelle qui applique les onze éléments du paradigme de Merton. L'objet de la recherche force le plus souvent à faire un choix. Aux Pays-Bas, ce paradigme a été appliqué explicitement par MARY E. THUNG 'Sociologische opmerkingen bij het begrip functie van de kerk', in *'Sociologisch Bulletin'*, 10e jrg., 1956, no. 1. Cet article fut plus tard revu et réimprimé in *'Het sociale leven in al zijn facetten'*, van Gorcum-Assen, 1958, Deel I, p. 481-516. Voir également une application de cette analyse au problème de la diaspora dans ce numéro de *'Social Compass'*.

Alors qu'il importe de poser les fondements de la sociologie, on fait preuve de tous côtés d'une grande impatience devant les résultats concrets. Ceci donne à craindre que l'on se précipite dans la recherche de solutions hâtives mais dépourvues de valeur à long terme. Les résultats de la sociologie religieuse sont gravement compromis lorsque l'on ne les soumet pas à une critique scientifique. Le sociologue religieux doit, lui aussi, obéir à la loi générale de la science: progresser prudemment et pas à pas. Il ne pourrait saisir le sens de sa responsabilité à l'égard de la religion et de l'Eglise, s'il prétendait satisfaire à des exigences que la sociologie religieuse est incapable de réaliser dans son état actuel de développement.

Nous ne nous sommes attachés dans cette étude, ni à la sociographie religieuse, ni au planning socio-écclésial, ni aux conditions de gouvernement de l'Eglise, et ce malgré l'importance intrinsèque que revêtent toutes ces questions. Nous avons seulement voulu traiter de la sociologie religieuse au sens strict. Promouvoir son développement n'a pas seulement une portée scientifique, mais également une signification très pratique. L'étendue de son champ d'action ne s'arrête pas aux questions importantes à résoudre dans l'immédiat, mais inclut une connaissance scientifique de toutes les relations de groupes et de tous les phénomènes de groupes ou l'Eglise et la religion sont impliquées. Un très grand nombre de problèmes variés apparaissent étroitement liés entre eux. En raison précisément de cette interdépendance de la société moderne avec la vie religieuse sous tous ses aspects sociaux, le sociologue religieux et les instituts de recherches devront tendre, en utilisant les théories sociologiques, à approfondir toujours davantage l'étude des structures religieuses d'ensemble, de leurs fonctions, et de leur processus d'évolution.





# La Diaspora : essai d'analyse fonctionnelle

par le

Dr. Walter Goddijn o.f.m. Leeuwarden (Pays-Bas)

TOUT GROUPEMENT RELIGIEUX D'ORIGINE OCCIDENTALE ou orientale appartenant à une église ou à une secte et possédant des caractéristiques nationales ou raciales secondaires, peut se trouver, sur un territoire déterminé, dans une situation de diaspora. Les fidèles sont alors dispersés sur des territoires plus ou moins accessibles, dans un entourage sous l'emprise d'une autre religion ou ayant d'autres conceptions de vie. Nous nous bornons ici à la diaspora catholique et protestante en Europe Occidentale, en mettant l'accent sur la diaspora catholique, parce que les recherches entreprises dans ce sens ont déjà donné certains résultats.<sup>1)</sup>

## I

### LES ÉTUDES SUR LE PHÉNOMÈNE DE LA DIASPORA.

Nous trouvons chez les historiens ecclésiastiques, tant catholiques que protestants, un ensemble de faits qui nous permettent d'étudier la diaspora catholique et protestante. Partant de leur vision sur la Réforme et l'époque qui a suivi, ces historiens nous apportent la plupart du temps des éléments qui peuvent nous conduire à une meilleure connaissance du développement historique de la diaspora. Depuis les années 1850, viennent s'ajouter à cela les nombreux écrits des organisations qui s'occupent spécialement d'apporter un soutien spirituel et matériel aux fidèles se trouvant en diaspora à l'intérieur du pays ou à l'étranger. Durant les dernières décennies, s'est développée, en relation étroite avec ces organisations, une science spéciale de la diaspora, qui contient beaucoup d'éléments pour une étude socio-religieuse, mais où l'élément théologique domine. Sur le terrain de la sociographie religieuse, les dernières années nous ont fourni diverses études sur le phénomène de la diaspora, mais elles ne sont encore que partiellement intégrées dans le système général de la sociologie. La théologie et la sociologie n'en sont encore ici que dans une période de tâtonnement. La littérature concernant le phénomène de la diaspora provient surtout des pays de langue allemande. Et cela s'explique fort bien. L'Allemagne, située au centre de l'Europe occidentale, forme le territoire le plus étendu où le phénomène de la diaspora catholique et protestante est le plus répandu et l'on y trouve également des régions comptant une popu-

lation catholique et protestante quasi homogène. Cette présence simultanée favorise l'entente dans les deux camps et les stimule à secourir leurs frères et sœurs dans le malheur. Les grandes organisations de secours sont le "St. Bonifatiusverein" et le "Gustav-Adolf-Verein", dont l'activité fut particulièrement stimulée, durant la dernière guerre mondiale et dans les années qui suivirent, par les grandes migrations, — forcées pour la plupart —, de fidèles vers des pays ou des contrées dans lesquels dominent une ou plusieurs autres religions.

Dans les églises protestantes, la notion de diaspora n'a acquis droit de cité qu'en 1852 après que les dirigeants des communautés de Berlin eurent prescrit une collecte générale au profit de coréligionnaires se trouvant ailleurs. Nous y lisons mot à mot: "unter einer überwiegend Katholische Bevölkerung vereinzelt und zerstreut ohne festen kirchlichen Anhalt."<sup>2)</sup> La forme la plus élémentaire de la diaspora protestante fut déjà ainsi exprimée. Le premier démarrage pour une science de la diaspora, appelée ici "Diasporakunde", fut donné par Ernst Wilhelm Bussmann au début de ce siècle. Une revue scientifique parut "Die evangelische Diaspora" (1919) qui en est actuellement à sa 28<sup>e</sup> année; quinze années plus tard une chaire fut créée à l'université de Leipzig pour l'étude des problèmes de la diaspora. Ces dernières années on s'achemine vers une science réelle de la diaspora, considérée surtout du point de vue théologique; en 1955, on rappelle une fois de plus que la revue "Die evangelische Diaspora" s'occupera expressément de "die theologische Durchdringung und gedankliche Vertiefung der Diaspora-Arbeit auf wissenschaftlichem Niveau"<sup>3)</sup>.

Du côté catholique, l'étude scientifique du phénomène de la diaspora acquiert également un caractère théologique prépondérant, surtout sous l'impulsion du "Johann Adam Möhler-Institut für Konfessions- und Diasporakunde" à Paderborn, en étroite collaboration avec le "St. Bonifatiusverein". Cet institut fournit régulièrement le matériel théologique en vue d'un examen plus approfondi. La contribution la plus importante à l'étude de la diaspora a paru l'année dernière sous le titre "Auf dem Wege zu einer Theologie der Diaspora-Kirche", dans laquelle nous est fournie, après l'exposé du problème, l'analyse de l'essentiel de la litté-

<sup>1)</sup> Il n'est pas question ici de la diaspora juive.

<sup>2)</sup> "Theologische Materialien für Kontroverstheologie und Konfessionskunde", Paderborn i. Westf. Heft 3/4 1957, 35.

<sup>3)</sup> Idem, p. 37.

rature protestante sur la théologie de la diaspora<sup>4</sup>). Le même article ajoute aux notes critiques l'essentiel de la littérature des auteurs catholiques. On est surpris par la très large définition de la diaspora tant du point de vue théologique que du point de vue statistico-géographique. Karl Rahner voit dans la diaspora un phénomène universel. Il veut laisser hors de discussion la question de savoir si, du point de vue pastoral et théologique, l'Europe peut être complétée parmi les pays de mission. En fait, cependant, ce ne sont plus des pays chrétiens, à part, peut-être l'Espagne. Partout dans le monde, le Christianisme est en état de diaspora à des degrés divers. Nulle part, le christianisme n'a une position dirigeante et partout il est permis de parler d'une diaspora progressive<sup>5</sup>). Vue sous cet angle, la diaspora devient la situation normale ou, du moins, l'image anticipée de l'église future.

Tout comme une théologie de la diaspora est en train de s'élaborer, de même une sociologie de la diaspora est à l'état naissant. L'étude sociologique des minorités présentant un caractère national, racial ou religieux est toute récente. La liste bibliographique des études sur des minorités est néanmoins déjà passablement fournie<sup>6</sup>). Au début de ce siècle, les minorités nationalistes d'Europe avaient surtout la vedette. Emprunté au vocabulaire du nationalisme européen, le mot "minorité", qui ne doit pas nécessairement être interprété du point de vue statistique, fut introduit dans la sociologie américaine, laquelle, à son tour, influença les derniers écrits des auteurs européens. Nous avons montré ailleurs, à la suite du professeur van Heek, que dans ce secteur de la sociologie générale, on peut trouver un point de départ pour l'étude sociologique de minorités catholiques et protestantes et pour une étude plus que purement statistico-géographique de différentes diasporas<sup>7</sup>).

Le "Katholiek Sociaal Kerkelijk Instituut" et son frère allemand rendirent compte à diverses reprises de la situation de la diaspora aux Pays-Bas, en Allemagne et les pays scandinaves<sup>8</sup>). On trouve, en outre, des publications qui peuvent être intimement associées au phénomène de la diaspora. Des populations à dominantes religieuses sont facilement influencées par des personnes n'appartenant à aucune confession religieuse, question qui fut étudiée par M. Staverman o.f.m. dans une contrée catholique

de diaspora à la suite d'une discussion historico-théologique. Le mariage mixte constitue le type social par excellence de l'hétérogénéité religieuse et devient, précisément dans les contrées de diaspora, très inquiétant du point de vue pastoral. B. van Leeuwen o.f.m. consacra plusieurs études à cette question<sup>9</sup>). Et pour achever cet aperçu bibliographique, il nous reste à signaler quelques publications des Etats-Unis, qui stimulent sans aucun doute des études similaires en Europe occidentale. Elles traitent des rapports sociologiques entre catholiques et protestants, appliqués surtout à la situation locale. Ce sont principalement: "Protestant-Catholic-Jew" du sociologue juif Will Herberg, "Protestant and Catholic" du sociologue protestant Underwood, et "Catholic-Protestant Conflicts" du sociologue catholique J. Kane. Bon nombre de catégories et de points de vue de cette étude peuvent être appliquées aux situations de diaspora en Europe occidentale<sup>10</sup>). A quelques exceptions près, les études sociologiques sur le phénomène de la diaspora se limitaient à une description aussi exacte que possible des faits. Alex Gabriel définit de façon précise ce qu'il attend d'une science de la diaspora et il est possible d'en déduire qu'il ne reconnaît pas de place à une véritable sociologie religieuse, probablement parce que celle-ci, dans sa forme empirique, — et c'est assurément le cas en Allemagne, — est encore en pleine évolution. Selon cet auteur, le champs d'action de la science de la diaspora comprend l'histoire, la géographie, la statistique, la sociographie, les sciences culturelles, la psychologie, la théologie pastorale, la philosophie sociale, la théologie sociale et l'écclésiologie<sup>11</sup>). Dans la religiographie plus détaillée il est néanmoins possible de percevoir actuellement une tendance assez nette vers une sociologie qui, tout en ne décrivant que les faits, essaie d'y apporter plus d'ordre, et sent le besoin de certains points de référence, d'un nouveau vocabulaire ainsi que de l'interaction de la recherche et de la théorie<sup>12</sup>). Plus loin, nous tâcherons de faire un essai d'analyse structurelle et fonctionnelle du phénomène de la diaspora, en prenant comme point de départ ce que nous offre la sociologie analytique mise à notre disposition par R. K. Merton, l'un des principaux théoriciens sociologues de nos jours<sup>13</sup>). Peut-être que des perspectives s'en dégageront, éclairant la notion sociologique de diaspora d'une lumière

<sup>4</sup>) L'auteur de cette étude n'est pas mentionné.

<sup>5</sup>) Cft. K. RAHNER SJ, 'Christendom en Kerk in onze tijd', Brugge 1955, 35. La notion de diaspora de K. RAHNER ne se prête pas à une analyse rigoureuse étant donné son caractère fort analogique.

<sup>6</sup>) Cft. E. K. FRANCIS, Aus dem Amerikanischen Schrifttum zur Minderheitenfrage, in 'Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie', 1958, Heft, 1, 116-134.

<sup>7</sup>) F. VAN HECK, 'Het geboorte-niveau der nederlandse rooms-katholieken' Leiden 1954; W. GODDIJN OFM, 'Katholieke minderheid en protestante dominant', Assen 1957.

<sup>8</sup>) Cfr. surtout les publications de 'Sociaal Kompas'.

<sup>9</sup>) M. STAVERMAN OFM, 'Buitenkerkelijkheid in Friesland Assen 1954.

<sup>10</sup>) B. VAN LEEUWEN OFM, Das Ansteigen und Absinken des Umfanges der Mischehen von Katholiken in den Niederlanden, dans 'Sociaal Kompas', II, 1-28.

<sup>11</sup>) W. HERBERG, 'Protestant-Catholic-Jew', New York, 1955, J. J. KANE, 'Catholic-Protestant Conflicts in America', Chicago, 1955; K. W. UNDERWOOD, 'Protestant and Catholic', Boston 1957.

<sup>12</sup>) Discours prononcé à la Journée catholique de Fulda en 1954.

<sup>13</sup>) R. K. MERTON, 'Social Theory and Social Structure', Glencoe Illinois, 1949, 50 et suiv.



nouvelle et cela malgré que nous ne disposions que de données limitées. La sociologie — de même que la sociologie religieuse — est une science empirique, dans laquelle chaque notion est liée au temps et à l'espace et qui peut acquérir de plus en plus de valeur réelle, grâce à des recherches dirigées. Qu'on veuille donc considérer les notes suivantes comme un stimulant, comme une invitation à continuer la recherche dans un domaine qui cache encore de très nombreux phénomènes aux yeux des sociologues religieux.

## II.

### L'OBSERVABILITÉ DU PHÉNOMÈNE DE LA DIASPORA.

La première question que pose Merton a trait à l'observabilité du phénomène à étudier. Ce phénomène est-il donc si "fluide" qu'il ne puisse nous révéler qu'un modèle social déterminé et que ces situations ne se répètent pas en d'autres lieux? Il me semble que cette question revêt une certaine importance pour l'étude de la diaspora catholique et protestante. Celui donc qui étudie l'évolution historique du champ confessionnel en Europe Occidentale peut se demander à juste titre si la "naissance" des communautés de diaspora, leur première forme et peut-être leur déchéance finale peuvent être établies de façon suffisamment empirique. Nous prendrons comme point de départ la Frise et la Groningue (au Nord-Est des Pays-Bas) au sujet desquelles un grand nombre de données détaillées nous sont connues et où les possibilités d'observation ont été, dans un certain sens, aussi parfaites que possible.

En gros, décrire la naissance de la situation de diaspora revient à ceci: au début du XVe siècle, la Frise comptait environ 100.000 habitants, répartis dans 360 paroisses environ, desservies par un peu moins de 1.000 prêtres. Le grand retournement qui s'est opéré en un siècle et demi se révèle dans la situation aux alentours des années 1650, lorsqu'il est signalé pour le même territoire 27 postes avec 27 prêtres<sup>14</sup>). Nous trouvons des données relatives à la dispersion des communautés religieuses dans une liste de 1809, rédigée au moyen d'indications fournies par les administrations communales J. Visser a utilisé cette liste et des données puisées dans d'anciennes archives paroissiales pour suivre la dispersion locale des catholiques jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>15</sup>). Il résulte de ce qui précède que l'observabilité de la diaspora est rendue extrêmement difficile, non seulement à son origine, mais également au cours des siècles suivants.

Trois facteurs jouent un rôle dans la formation de communautés de diaspora. Tout d'abord, la possibilité d'accès géographique. Après la réforme, une grande partie de la Frise fut privée de la visite de prêtres-missionnaires. La possibilité d'accès se reflète dans la répartition des postes catholiques; dans les villes et les petites villes, dans les ports, également à Dokkum par exemple, qui était située sur un bras de mer. Ensuite, le désir des fidèles de se comporter en catholiques et de se faire connaître comme tels lorsque l'occasion s'en présente. Les mouvements de concentration autour des postes après 1800, et également ceux antérieurs à cette période et déterminés par Visser<sup>16</sup>) font foi de cette orientation. Enfin, l'activité missionnaire des prêtres qui se manifestait sûrement au début par la recherche des fidèles restés attachés au catholicisme et, dans certains cas, le désir de convertir les protestants et les personnes sans appartenance religieuse. Sans la possibilité d'accès géographique entre le prêtre et le fidèle, qui suppose de part et d'autre une intention déterminée, il serait impossible d'observer ces communautés de diaspora. Pour le catholique isolé, cela signifie qu'il se fasse connaître au prêtre. Pour le prêtre, cela signifie qu'il se mette à la recherche de fidèles qui voudraient se faire connaître et une sorte d'omniprésence, afin d'élargir encore les possibilités. Jusqu'en 1650, l'activité des prêtres dans les campagnes a donc un caractère ambulant très prononcé, ce dont nous trouvons la preuve dans nombre d'exemples historiques. Quant au cadre des contacts de prêtre à fidèle, Rogier émet deux hypothèses pour la genèse du travail missionnaire dans la diaspora. Le fait d'une station unique pourvue d'un prêtre unique fut cause d'une concentration catholique. Plus tard, cette concentration augmenta parce que des catholiques habitant plus loin vinrent s'y fixer. Il est possible aussi que des catholiques restèrent sur place ou sur un territoire restreint et facilement accessible, où le prêtre alla finalement se fixer<sup>17</sup>).

Transposons maintenant cette situation historique dans le présent: en dehors des noyaux d'établissements catholiques traditionnels, le critère empirique du catholique reste encore le contact avec le prêtre ou avec l'apôtre laïque. Actuellement encore cette possibilité de contact peut être limitée soit par une pénurie de prêtres ou une trop grande stabilité de ceux qui ont charge d'âmes. Et cela entrave l'observation du phénomène de diaspora. Les contrées de diaspora du Nord-Est des Pays-Bas sont, au même titre que les contrées analogues du Nord de l'Europe, divisées en diocèses, tandis que les diocèses connaissent chacun les formes d'organisations territo-

<sup>14</sup>) Cft. W. GODDIJN OFM, a.w. 110 et suiv.

<sup>15</sup>) J. VISSER, De plaatselijke verspreiding der katholieken in Friesland tot het begin der 19e eeuw, dans 'Sociaal Kompas', v. 3, 120-133.

<sup>16</sup>) Cft. W. GODDIJN OFM, a.w. 153 et suiv.: 'Geographische concentratie van de friese Katholieken in Sieden en Kerkdorpen'.

<sup>17</sup>) L. J. ROGIER, 'Geschiedenis van het Katholicisme in Noord-Nederland in de 16 en 17e eeuw', Amsterdam 1946 (T. II); 477.

riales de paroisses et de doyennés. La frontière territoriale d'une paroisse en tant que champ d'action peut cependant devenir une fiction, plus encore dans les territoires de diaspora du Nord de l'Allemagne et des pays scandinaves que dans notre pays, parce que les distances, là-bas, sont plus grandes. Dans toute la Finlande, il n'existe que trois paroisses. La Norvège, la Suède et le Danemark ensemble n'en ont que 72. La paroisse de Wismaar, sur la côte de la Baltique, a comme champ d'action 8 villes et 398 villages. Dans le cas d'une forte dispersion des fidèles, comme cela arrive fréquemment dans le Nord de l'Allemagne, un contact personnel devient structurellement impossible.

Nous touchons ici au problème de la distinction entre le catholique baptisé et le paroissien. L'étude de la diaspora catholique doit-elle se limiter exclusivement aux paroissiens connus, ou bien faut-il y associer aussi les catholiques baptisés éventuellement non connus, même si, souvent, ils ne pratiquent pas? Lorsque le sociologue religieux américain J. Fichter S. J., dans son livre "Southern Parish", analyse une paroisse du New Orleans, il limite exclusivement ses données aux catholiques participant d'une façon ou d'une autre à la vie paroissiale et en exclut les autres catholiques baptisés. Lorsqu'il calcule ainsi le nombre de ceux qui n'observent pas le devoir dominical, il obtient un pourcentage plus favorable (42,6%) que s'il avait pris tous les baptisés catholiques en bloc (65,0%). En tant que sociologue, seule l'intéresse la vie communautaire réelle. Son critère, qui atteint encore un nombre relativement considérable de baptisés catholiques, comprend tous ceux qui ont reçu le baptême catholique, habitent le territoire paroissial et ont l'intention d'appartenir à la paroisse. Des considérations théologiques — mêmes théoriques — empêcheront celui qui a charge d'âmes d'admettre ce critère. De même, on ne pourrait l'admettre dans une paroisse de diaspora. Si l'on mettait ici la participation sociale des baptisés catholiques à la vie paroissiale comme condition, on n'en arriverait jamais pour les paroisses étendues de diaspora à saisir le phénomène de diaspora. Par la limitation du contact entre le prêtre et le baptisé catholique, l'observabilité limitée des catholiques dispersés relève, sociologiquement parlant, du phénomène de la diaspora. Plus le sociologue a une compréhension exacte de la différence entre le nombre total des baptisés catholiques présents et les paroissiens effectifs, et mieux il considère le phénomène de diaspora comme une communauté en marche, comme un effort vers une meilleure information et une meilleure communication, comme un effort constant de former et de maintenir des groupes.

Il existe certes des limites à l'observabilité du phénomène de la diaspora. Lorsque une contrée a été privée durant assez long temps de la visite du prêtre

ou d'un de ses assistants, et qu'il n'existe aucun lien historique entre les fidèles, il n'y a pas la moindre cohésion entre les groupes et le phénomène se perd dans l'inconnu. C'est le cas, le plus souvent, lorsqu'il n'existe pas de colonies de catholiques autochtones et que les rares immigrants sont entrés, non par groupes, mais séparément ou avec leur famille sans autre lien. Qui détermine les endroits où se présente cette forme extrême de diaspora?

Sociologiquement les nouvelles colonies catholiques établies dans les campagnes frises, négligées au point de vue pastoral en ont favorisé, depuis une bonne trentaine d'années, l'observabilité du phénomène de diaspora. Tout comme leur prédécesseur le Père Laurentius qui, après la Réforme, opéra encore assez long temps comme prêtre ambulante dans le réduit Sud-Ouest de cette contrée, les Frères Mineurs, après avoir fondé un couvent et établi différents postes en 1933, se sont mis à établir des contacts et à se porter avant tout à la recherche des baptisés catholiques n'ayant aucune participation réelle aux paroisses réellement existantes. La présence de ces catholiques cachés fut décelée et, de cette manière, un contact avec le centre pastoral le plus rapproché devint possible. Il est surprenant qu'on continue encore à trouver des baptisés catholiques "inconnus" après plusieurs années d'activité du prêtre. Du point de vue pastoral, cette forme initiale extrême de diaspora a perdu ses aspects problématiques, de sorte qu'une petite communauté nouvelle a commencée à se développer. La création en fut le plus souvent partiellement facilitée par l'arrivée d'immigrants venus d'ailleurs, qui se mirent aussitôt à participer à la vie paroissiale normale, et par l'appoint d'un certain nombre de convertis. Ces trois composantes des nouvelles colonies forment chacune une contribution au groupe communautaire, mais compliquent souvent la cohésion réelle du groupe.

Les sources statistiques pour l'observation du phénomène de la diaspora sont avant tout les données des statistiques religieuses. Celles-ci, dans bien des cas, ne comprennent pas tous les baptisés catholiques. Ces chiffres peuvent être corrigés dans notre pays par un contrôle exercé au moyen des données de l'état-civil. Les fiches individuelles de l'état-civil renseignent la plupart du temps l'intention d'un baptisé catholique d'être tenu pour tel et non pour un réformé ou pour quelqu'un n'appartenant à aucune religion. Une conversation personnelle fait découvrir parfois une tout autre intention parce que les intéressés ne se font pas facilement rayer comme catholiques. Les baptisés catholiques, par exemple, qui, à l'occasion d'un mariage ou d'une naissance ont fait changer l'inscription "catholique" par "néant" ne sont plus décelables au moyen des don-

<sup>18)</sup> J. H. FICHTER, What is a parishioner? dans *Theological Studies*, (Woodstock Maryland), juin 1952, 220-227.



nées de l'état-civil; le prêtre les rencontre parfois par hasard, ou bien parce qu'ils sont connus comme catholiques dans le voisinage dès qu'ils y habitent depuis un certain laps de temps. Il est remarquable que, dans les contrées du diocèse de Groningue possédant des colonies de type apostolique, les données des statistiques religieuses correspondent à peu près avec celles de l'état-civil, avec pour conséquence que le pourcentage de ceux qui n'accomplissent pas leur devoir pascal a tendance à être surévalué. Dans de plus petites paroisses enregistrant de 300 à 800 catholiques dans les contrées étendues et sans formes d'apostolat déterminées, l'état civil mentionne dans certains cas environ 100 habitants catholiques du territoire intéressé de plus que la statistique religieuse. En fait, ces fidèles semblaient sortir du rayon d'action du clergé. Ceci démontre clairement du point de vue pastoral, l'utilité de registres de population bien tenus.

### III

#### DISPOSITION PERSONNELLE VIS-À-VIS DES PROBLÈMES DE LA DIASPORA.

Avec R. Merton, nous nous demandons à présent comment les membres du groupe se sentent impliqués dans le phénomène de diaspora. Cette question rend un son quelque peu théorique, parce que la recherche ne fut jamais dirigée avec exactitude et, qu'en fait, on ne sait pas si la situation de diaspora est réellement vécue par de nombreux prêtres et fidèles comme un problème présentant un choix de possibilités. Il y aura, certes, beaucoup de prêtres et de religieux qui, du point de vue professionnel, se sentent impliqués dans le travail de diaspora, surtout lorsque les paroisses où ils travaillent présentent réellement les signes caractéristiques de ce phénomène. Mais il s'agit de savoir s'ils ont un point de vue bien réfléchi devant les problèmes posés par la situation de diaspora. Nous partirons du choix fondamental, devant lequel sont placés, dans une paroisse de diaspora, le prêtre tout autant que les fidèles. Il nous importe peu que ce choix soit réfléchi ou non. Les dirigeants nationaux ou locaux qui, par surcroît, peuvent sentir la situation spécifique de diaspora par la connaissance pratique d'autres situations religieuses analogues, réfléchiront souvent, — ainsi que nous le dirons plus loin, — sur le choix à faire. Mutatis mutandis, cette manière de voir est aussi d'application dans des communes protestantes situées dans des contrées à majorité catholique prépondérante, lorsque celle-ci souffre d'un affaiblissement des pratiques et des traditions religieuses.

Il nous semble que la paroisse de diaspora est placée devant un choix fondamental entre deux attitudes:

— on laisse le petit groupe s'épanouir dans la vie

sociale environnante. Sur le plan organique, économique et personnel, ils se trouvent réellement dans le milieu éthique et religieux où d'autres tendances dominent. Les liens proprement dits sont limités à la formation religieuse de la jeunesse et des adultes et à la célébration de l'eucharistie ainsi qu'à la participation à la vie sacramentelle dans toute sa diversité;

— on essaie de créer pour les fidèles un milieu aussi séparé que possible. Le "connubium" et le "convivium" sont fortement limités. Il y a toutes sortes de liens propres aux différents niveaux sociaux et culturels.<sup>19)</sup>

Entre ces deux attitudes, il n'est guère possible de faire un choix exclusif, mais, pour plus de clarté, nous pouvons supposer provisoirement le contraire. Le choix réel sera fortement influencé par deux facteurs, qui varieront d'une contrée à l'autre. Ces facteurs sont les suivants: le jugement sur le niveau religieux et moral de l'entourage et l'attraction qu'il exerce sur le groupe; ensuite la formation de la personnalité des membres du groupe comme catholiques.

Si le jugement sur l'entourage est négatif, une certaine neutralité est de mise. L'on veut préserver son propre groupe contre toute contagion venant de l'extérieur. Des considérations de nature pédagogique décriront l'entourage sous des couleurs plus sombres qu'il ne le faudrait, afin de maintenir les distances et de cultiver ou de sauver la mentalité du groupe minoritaire. La participation à la vie sociale du groupe dominant est circonscrite dans des voies très étroites et réduite à un minimum. En fait, un tel jugement se rencontre plus souvent chez des "allochtones" que chez des autochtones.

Si le jugement porté sur l'entourage est moins négatif et si l'on reconnaît chez les chrétiens d'une autre confession religieuse ou chez les personnes sans appartenance religieuse des éléments très positifs, il y a, dans ce cas, plus de chances pour que règne une plus grande franchise. Dans les rapports personnels et sociaux, il est à peine tenu compte des convictions religieuses d'autrui, dont on n'attend ni une obstruction, ni un blâme conscient. On respecte les croyances et l'on préfère les rencontres personnelles pour en discuter. Il est rarement question d'un jugement purement négatif. Des autochtones ayant habité depuis un temps considérable et peut-être de génération dans un même entourage portent généralement un jugement libéral semblable. Ils estiment que le milieu est viable et n'en ont pas souffert du point de vue religieux.

Le jugement sur l'entourage mis à part, il y a lieu de tenir compte, lors du choix entre les deux attitudes esquissées, de la formation de la personnalité. Si la religion que l'on professe est devenue une conviction

<sup>19)</sup> Cft. E. PIN SJ., 'Introduction à l'étude sociologique des paroisses catholiques', Vanves 1956, 126 et suiv.

tion personnellement vécue, un milieu d'opinion divergent exercera une influence bien moindre. Des familles qui se sont maintenues depuis longtemps comme catholiques dans un milieu orienté d'une tout autre façon ont une préparation psychique telle qu'elles n'ont plus de surprises à craindre. Les nombreux contacts sur le plan personnel ou social n'influent plus sur leur vie religieuse. Si, antérieurement, on vivait dans une communauté très monopolistique, dans laquelle la religion propre dominait et était liée par un contrôle social très pénétrant, l'attitude religieuse était bien moins réfléchie et devenue un bien personnel. Après l'arrivée dans un territoire de diaspora on a davantage tendance à s'adapter à la vie des non-catholiques qui y sont majoritaires.

Il est clair qu'au choix entre une attitude ouverte ou plus fermée correspondent deux types de paroisses dans la diaspora. Pour chaque territoire, il y aura d'autres possibilités d'application, dans la mesure où sont ou non réalisés les principaux facteurs pouvant exercer une influence. Le fait d'être incorporé réellement dans une vie nationale organisée joue également un rôle. Vient ensuite la possibilité de créer et d'organiser des liens déterminés entre leurs fidèles et des institutions correspondantes. Les problèmes, tels qu'ils sont posés ici, se retrouvent dans chaque territoire de diaspora. Quant à savoir s'il faut faire vis-à-vis de ces problèmes un choix réellement précis ou plutôt se limiter à une prise de position intermédiaire, voilà ce qui demande un examen plus approfondi.

#### IV.

##### CONSÉQUENCES OBJECTIVES DE LA SITUATION DE DIASPORA.

R. Merton prête une attention toute spéciale à ce thème. Il s'agit ici de formuler les fonctions positives et négatives (dysfonctions) de la diaspora et de déterminer lesquelles sont manifestes ou latentes. Nous nous limitons ici essentiellement à la fonction de la diaspora, et en l'occurrence à la diaspora catholique et protestante en Europe Occidentale, dans tout le système des églises intéressées et de l'église oecuménique future.<sup>20)</sup>

Depuis la Réforme, la religion est devenue en Europe occidentale une force divisée et, par conséquent, une force de désunion. Le Christianisme était déjà divisé avant la sécularisation de la civilisation européenne. L'état libéral moderne est né comme une solution au problème de la désunion religieuse qui avait plongé presque toutes les nations dans une guerre civile. La mise des religions sur un pied

d'égalité et la tolérance furent légalisées et les territoires de diaspora furent les premiers à jouir de cette équivalence légale. Chaque communauté de diaspora, en effet, est supportée par les "autres" de façon tacite ou publique. Il peut y avoir des conflits latents qui, à l'occasion d'un développement du groupe de diaspora ou d'une intervention fortement organisée, de la part de la majorité, donneront lieu à une opposition ouverte. Cela n'enlève, toutefois, rien à la tolérance reconnue en tant que produit de l'esprit libéral humain et relativiste du temps<sup>21)</sup>. Entre les conflits idéologiques qui divisent le monde, subsisteront toutefois les points de controverse théologiques et confessionnels dont le dernier siècle de progrès ne tint aucun compte mais qui, selon les mots de Chr. Dawson, ont laissé l'âme européenne profondément blessée. Il y aura plus d'espoir en une réconciliation religieuse le jour où toutes ces sources de malentendus seront mises en pleine lumière<sup>22)</sup>.

Pour les églises catholiques et protestantes, la fonction de la diaspora en Europe Occidentale est précisément de mettre en lumière les vieux conflits théologiques et confessionnels dans des situations où l'état de minorité passe successivement d'un champ à l'autre. Plus il y aura de colonies de diaspora de catholiques ou de protestants dans les territoires du Nord et du Sud de l'Europe, plus facilement disparaîtront les barrières confessionnelles et plus les chances seront nombreuses de voir apparaître une réelle tolérance et une opinion vraiment oecuménique. La fonction de la diaspora est de rendre localement présente "l'autre" église. La rencontre personnelle, qui exerce si souvent une action curative sur les préjugés profondément ancrés et les idées préconçues d'ordre émotionnel, est rendue plus facile par la situation de diaspora. L'Eglise même est révélée à la majorité, sans violence, sans contrainte, sans beaucoup d'ostentation, car elle vit dans la diaspora. Lorsque, ailleurs, leurs coréligionnaires se trouvant dans une situation dominante ne se montrent pas tolérants vis-à-vis des minorités, les fidèles en diaspora sont irrités et mécontents. Celui qui invoque la tolérance et l'institution oecuménique ici ne peut lui-même les refuser à d'autres ou les leur accorder avec parcimonie, quelles que soient les différentes circonstances locales et régionales. La diaspora a donc bel et bien une fonction positive à remplir dans l'ensemble du mouvement oecuménique. Ce mouvement qui n'est souvent que pure théorie dans les territoires religieux homogènes peut, dans des territoires religieux hétérogènes et, certes dans des territoires de diaspora, présenter les caractéristiques d'un mouvement populaire qui ne

<sup>20)</sup> Nous avons étudié par ailleurs les conséquences directes de la situation de diaspora pour le groupe régional catholique, ainsi que la vulnérabilité démographique et les entraves à la formation communautaire et à l'organisation. Cft. W. GODDIJN OFM. a.w. 83 et suiv.

<sup>21)</sup> Cft. GERHARD MAY, *Diaspora als Kirche*, dans *'Zeitschrift für systematische Theologie'* 17, 1960, 459-480.

<sup>22)</sup> CHR. DAWSON, *'Het oordeel van de volken'*, Amsterdam 1947, 36-38.



se borne pas à des contacts formels entre prêtres et pasteurs.

La diaspora a également une fonction à remplir dans l'ensemble de l'église. Cette fonction ne peut être décrite complètement sans faire appel à une conception théologique. Chaque église a une structure propre et, par conséquent, une figure propre dans la diaspora. Sur les églises réformées, la situation de diaspora peut exercer une influence bienfaisante en vue d'une unité plus grande. L'on a même appelé l'église de diaspora "ecclesia perpetua oppressa", qui peut, dans l'ensemble de l'église, faire mieux comprendre l'essence de l'église. L'église de la diaspora ne peut se faire valoir elle-même; elle doit constamment faire appel à la foi et la force et la protection divines: "Deus refugium et virtus".<sup>23)</sup> Au plus un territoire de diaspora sera intégré dans l'ensemble de la vie de l'église, territoire pourvu d'un type propre de pastorale, d'organisations et d'institutions, au plus se renforcera la fonction de la diaspora pour l'église considérée dans son ensemble. Nous désirons appeler l'attention sur deux conséquences objectives. Beaucoup de problèmes religieux de l'époque moderne ont trait à l'adaptation des formes et des structures anciennes. Le sens de l'expérimentation consciente et audacieuse fera souvent défaut dans des territoires où l'église est enracinée traditionnellement depuis des siècles. Or, beaucoup de problèmes tels que l'ajustement des instruments de pastorale et de formation, l'organisation, la prédication et la catéchèse en vue de la rencontre œcuménique et des rapports fondés sur l'entente ou la réserve ne peuvent rester purement académiques en territoire de diaspora. Ils exigent chaque fois une réponse à court terme. Souvent l'expérimentation s'impose. De la sorte, la diaspora acquiert la fonction d'un territoire expérimental où les instruments pastoraux et sociaux sont évalués à leur juste mesure et où une initiative nouvelle rencontre d'ailleurs bien moins d'obstruction.

Enfin, la diaspora stimule les coreligionnaires à se montrer secourables. Les catholiques aussi bien que les protestants ont toujours porté beaucoup d'intérêt aux missions. L'église de la diaspora s'adresse moins à l'imagination, de sorte que l'opinion est plus lente à s'émouvoir. La diaspora a comme fonction de susciter une nouvelle solidarité pour l'église comme ensemble et considérée sous toutes ses formes.

Un second groupe de conséquences objectives de la diaspora est d'ordre dysfonctionnel. Une diaspora peut avoir aussi des conséquences défavorables pour les églises catholiques et réformées.

L'église dans la diaspora est réellement une "église", mais à cause des restrictions résultant du petit nombre et du manque de liaison entre les membres

du groupe, les fidèles, la jeunesse, les convertis, les fidèles d'autres églises et les personnes sans appartenance religieuse ne voient pas le visage total de l'église dans sa perfection extérieure. Des enfants dans des colonies "allochtones", par exemple, et surtout des enfants de réfugiés qui sont obligés de vivre depuis la deuxième guerre mondiale dans la diaspora du Nord de l'Allemagne, voient toujours le prêtre offrir l'offrande eucharistique dans une vieille école, un café ou un garage. Les prêtres essaient d'arriver à une représentation plus digne, mais les moyens d'y parvenir leur font souvent défaut.

De même, la diaspora agit parfois de façon dysfonctionnelle en ce qui concerne les relations entre catholiques et chrétiens réformés, parce que les prêtres et les pasteurs des diaspora, en vue d'une bonne collecte, dépeignent sous un jour très sombre à leurs coreligionnaires des territoires de concentration, le milieu dans lequel ils doivent vivre. Malgré des possibilités toujours plus grandes de communiquer au moyen de visites personnelles ou par la voie de communiqués dans la presse, à la radio et à la télévision, des bévues continuent à se produire en diaspora, et sous cet angle la diaspora agit défavorablement sur le mouvement œcuménique.

Pour les églises prises séparément nous voyons s'allier fonctions et dysfonctions. A propos de la réapparition de la revue "Die Evangelisch Diaspora" Franz Lau formule ce phénomène comme suit: "Für die Zukunft ist mit einer neuen Diasporabildung zu rechnen: Diaspora der Glaubenstreuen unter vielen Ungläubigen und unter Andersgläubigen Diaspora dasein führt leicht in eine gefährliche Isolierung, unter Umständen auch zu einem gefährlichen Einheit-wollen, das die Wahrheitsfrage nicht mehr ernst nimmt; Leben in der Diaspora kann aber auch für eine ökumenische Haltung fruchtbar werden und vielleicht auch fruchtbar gemacht werden"<sup>24)</sup>. On court en effet le danger d'un trop grand isolement et d'un trop grand rapprochement. Il y a tension constante entre la résistance et l'assimilation. Par la voie du mariage mixte ou le mariage purement civil, l'assimilation peut conduire à l'apostasie définitive. La diaspora devient le no man's land des églises. Les fidèles disparaissent de la vie du pasteur ou du prêtre et de leurs frères chrétiens et ils se mettent hors de portée de tout contrôle religieux. La migration croissante vers des territoires sans tradition religieuse et sans contrôle social correspondant, rend souvent l'adaptation des "allochtones" fort difficile dans la diaspora. Surtout lorsque la pastorale n'est pas outillée pour rencontrer ces immigrants et les reconforter. En ce qui concerne la diaspora, l'apostasie croissante d'immigrants catholiques est frappante.

Dans le cadre de cet article, nous passons sous si-

<sup>23)</sup> Devise de l'évêque de Groningue.

<sup>24)</sup> FRANZ LAU, Zur Einführung, dans "Die evangelische Diaspora" 24, 1953, 1-7.

lence l'application des notions de fonctions et dysfonctions aux différentes contrées et aux différents groupes. Il est difficile, sans examen plus approfondi, de chercher à savoir lesquelles des fonctions décrites sont manifestes ou latentes. Les groupes dirigeants dans la diaspora ont conscience de nombreuses fonctions et dysfonctions, mais les fonctions positives favorables à l'ensemble des églises, au mouvement oecuménique et à l'église à laquelle on appartient sont ignorées de plus d'un dirigeant. Ils ne voient pas plus loin que leur territoire "propre" et méconnaissent ainsi la signification même de la diaspora dans le tout de la "Una Sancta". La dysfonction principale que constitue l'apostasie des chrétiens dans le sens d'un passage à une autre église ou de la désaffection à l'égard de toute église est, certes, latente en ce sens que la mesure de l'apostasie n'est pas connue et que cette conséquence de la situation de diaspora n'est pas voulue. La prise de conscience de l'apostasie renforcera la tension entre l'isolement et le rapprochement et encouragera en même temps les efforts en vue d'une formation religieuse personnelle.

## V.

### LES CONDITIONS NÉCESSAIRES FONCTIONNELLES.

Qu'est-ce qui manque le plus à un petit groupe de fidèles, répartis sur d'immenses territoires, dans un entourage religieux différent pour qu'il puisse remplir sa fonction positive dans l'ensemble de l'église oecuménique future et au sein même de son église? La réponse à la question des conditions fonctionnelles de la diaspora ne nécessite pas de longs développements. Les fidèles de la diaspora, tout en formant une équipe en soi, doivent pouvoir vivre réellement en "communion" avec les "autres" chrétiens et les personnes n'appartenant à aucune religion. En raison de la petitesse du groupe, on s'efforcera de connaître aussi bien que possible tous les fidèles présents. Ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer plus haut, la difficulté de l'observabilité est ce qui caractérise le phénomène de la diaspora. Il faut s'efforcer constamment d'en arriver à une meilleure information, de former et de maintenir des liens psychologiques. Dans ce but, il est absolument nécessaire d'avoir une vision aussi parfaite que possible de l'état de dispersion, non pas dans une perspective purement statique, mais en suivant pas à pas les changements intervenus.

Il est indispensable ici encore que le prêtre soit omniprésent: c'est lui qui doit créer des possibilités de contact et intéresser les fidèles à la situation. La paroisse de diaspora tout entière est, dans une certaine mesure, corresponsable des "inconnus" qui se trouvent sur son territoire. La paroisse devra s'efforcer de retrouver les baptisés catholiques. Ces

relations transformeront le noyau déjà existant en un groupe possédant une atmosphère de vie propre et une échelle de valeurs propre.

Du point de vue fonctionnel, le développement de la vie communautaire est ce qui s'impose avec le plus de force. Pour la vie communautaire profane et tout spécialement pour les groupes d'intérêts, une loi sociologique veut que pour sauvegarder au mieux cette vie communautaire, on sépare autant que possible les membres du groupe des autres groupes concurrents et que l'on crée un état de conflit chronique. Sur la diaspora, une telle tactique pourrait certainement, agir défavorablement car le travail d'équipe exige des contacts et une rencontre personnelle avec les co-chrétiens d'une autre confession ou avec des personnes n'appartenant à aucune église. Dans cette optique, la formation acquiert un sens véritable: formation d'une maturité religieuse, renforcement de l'identification au groupe auquel on appartient, loyauté oecuménique, connaissance vécue de sa foi, de la foi et de la mentalité d'autrui. En raison même de l'exigüité du groupe, on ressent le besoin d'une co-responsabilité consciente et d'un large esprit de sacrifice.

Il faut enfin qu'il soit possible au minimum d'arriver finalement à former un groupe autochtone ayant une certaine stabilité publique. Lorsque la diaspora se reproduit d'une manière continue dans des territoires ruraux étendus, cela signifie en même temps une éjection continuelle de jeunes qui ne peuvent trouver une existence économique sur place. Souvent, dans des cas semblables, le cadre lui-même est changeant. La diaspora devient alors une "maison de passage" ou une étape vers la promotion. Cela ne favorise pas la formation d'un véritable esprit d'équipe.

## VI.

### LES MÉCANISMES SOCIAUX.-

R. Merton donne le nom de mécanismes sociaux aux moyens employés pour satisfaire les besoins fonctionnels. Le processus de la socialisation et du contrôle social présente ici un très grand intérêt. Par la socialisation, les individus apprennent à incorporer leur personnalité dans le cadre normatif qui régit le groupe. Cela se fait par l'éducation dans la famille, à l'école, dans la vie sociale, dans la paroisse considérée comme centre religieux. Le contrôle social régularise la conduite des adultes qui, sans doute, ont passé par la socialisation mais qui, vivant dans un entourage religieux de conception divergente, sont continuellement sollicités par le non-conformisme. Dans la diaspora, les mécanismes sociaux traditionnels doivent être adaptés d'une manière spéciale. Dans la structure de la charge pastorale, de l'enseignement, et de la vie sociale se présentent bon nombre d'alternatives fonctionnelles. Les territoires



de diaspora prennent le plus souvent la forme habituelle de l'organisation religieuse territoriale. Du point de vue fonctionnel, par exemple, il est très important qu'un territoire de diaspora soit élevé au rang, d'évêché autonome, parce qu'alors l'autorité religieuse peut se décider en toute autonomie, à réaliser certains aménagements indispensables. Un exemple typique d'alternative fonctionnelle nous est fourni, dans ce sens, par la partie septentrionale du diocèse de Münster, à l'ouest du Weser. Bien que séparée de l'évêché, cette région ne possède pas d'autonomie diocésaine mais a pris la forme d'un officialat. C'est, en quelque sorte, une variante de la situation normale.

Par l'église paroissiale, la paroisse exerce une action plus centralisatrice que la communauté protestante. La communauté des croyants catholiques est constituée de manière telle qu'ils puissent avoir un contact régulier avec le prêtre, en tant que ministre de la parole et des sacrements. Dans la diaspora, c'est l'établissement d'églises auxiliaires au sein du territoire paroissial qui conditionne la formation de l'esprit d'équipe local et régional. Dans la diaspora du Nord de l'Allemagne, chaque paroisse possède un certain nombre de postes extérieurs où la Sainte Messe est célébrée toutes les deux ou trois semaines et parfois une fois par semaine, mais pas nécessairement le dimanche. La structure normale de la pastorale est donc adaptée ici à la situation spéciale de la diaspora. Dans l'évêché, on trouve aussi des "uthoven" qui ne font pas uniquement fonction de lieu du culte, mais qui de plus, supposent la présence constante du prêtre dans la petite communauté de diaspora.

A cause du peu de possibilités de contact avec le prêtre ou le pasteur, la famille acquiert une signification toute spéciale en diaspora. Les leçons de religion sont données par les parents ou bien par un catéchiste qui se déplace. Le centre de gravité du processus social n'est point ici l'école, par exemple, qui est la plupart du temps interconfessionnelle. La famille devient un milieu intermédiaire où l'enfant apprend à déterminer son attitude vis-à-vis d'un entourage d'opinion divergente. Au sein de la famille, la lecture occupe également une place toute spéciale. Dans beaucoup de territoires de diaspora du Nord de l'Allemagne, les enfants du catéchisme diffusent, la feuille hebdomadaire parmi les fidèles après la réunion. Le fait que l'évêché de Groningue, avec ses 6 à 7% de catholiques, possède un journal catholique régional est unique dans toute la diaspora du Nord de l'Europe.

Enfin, la vie communautaire favorise la formation de groupes. Dans les véritables territoires de diaspora, les associations et organisations ne peuvent être coulées dans le même moule qu'ailleurs. Il n'y a, par exemple, qu'un club de femmes, un club d'hommes et un club de jeunes mettant l'accent, d'une

part, sur la formation et, d'autre part, sur les aspects variés de la sociabilité. Le local de fortune, où ont lieu les exercices du culte, sert de lieu de réunion intime après les services liturgiques. L'on est entre soi et le prêtre ou le pasteur est présent. Dès que le noyau se développe, des différences se font jour et même, d'anciennes divergences de classe réapparaissent. La forme nationale de la vie sociale s'impose progressivement, ce qui, le plus souvent, ne se produit pas sans difficultés.

## VII.

### LE CONTEXTE STRUCTUREL.

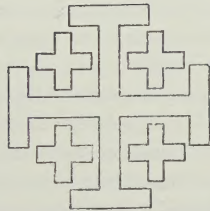
Les dirigeants religieux et sociaux d'une communauté de diaspora en puissance souhaiteraient employer toutes sortes de moyens pour favoriser la formation d'équipe, mais leurs possibilités sont limitées. Ces limites forment le contexte structurel. La forte dispersion géographique et l'exiguïté du groupe limitent considérablement les possibilités de communications, entravent la formation d'une élite dirigeante et font obstacle à l'emploi d'instituts hospitaliers centraux, d'établissements d'enseignement et de centres culturels; rendent difficile la poursuite de nombreuses initiatives nécessaires, empêchent les visites régulières à l'église et les contacts du prêtre avec les fidèles. Ainsi, tout territoire ne comptant que de petits nombres de fidèles et même au cas où des noyaux autochtones traditionnels y existaient, éprouve des besoins très différents de ceux des territoires de concentration. Du fait de la multitude de frais paroissiaux à répartir sur un nombre relativement minime de fidèles, la part du budget à consacrer à l'église et aux activités communautaires est bien plus considérable que dans les territoires sans diaspora. De telle sorte qu'un évêché de diaspora est obligé de faire constamment appel à la solidarité des fidèles d'autres régions.

Dans des territoires d'extrême diaspora, ces limitations sont encore bien plus considérables. A la longue, physiquement et psychologiquement, les prêtres doivent succomber sous ce lourd fardeau. Ils disposent à peine des instituts auxiliaires. L'enseignement confessionnel fait totalement défaut. Socialement parlant, les fidèles sont obligés de prendre part de différentes manières à la vie sociale et culturelle de la population dominante. Du point de vue économique, ils peuvent être forcés de contracter un mariage mixte, car c'est souvent, pour eux, la seule possibilité d'entrevoir une existence humaine convenable. C'est surtout le cas chez les femmes. Dans de telles conditions, le prêtre ou le pasteur se trouve devant des difficultés quasi insurmontables et il est constamment tributaire des dons généreux qui lui parviennent par la voie des organisations de secours.

## CONCLUSION.

Nous avons voulu essayer de faire une analyse structurelle et fonctionnelle du phénomène de la diaspora d'après le schéma emprunté à R. Merton. L'élaboration et les champs d'application étaient fort approximatifs, mais les résultats limités offrent néanmoins la possibilité de poursuivre l'examen sur des bases plus sûres. Cet examen devrait porter sur les territoires de diaspora catholiques aussi bien que sur les territoires protestants, et il faudrait qu'il soit possible d'en comparer systématiquement les résultats. Il faudrait, suivre ensuite, pas à pas l'évolution d'un ou de plusieurs territoires de diaspora afin de se rendre compte des changements sociaux qui y sont

intervenues. En étudiant l'observabilité du phénomène de la diaspora, nous avons déjà mis l'accent sur la fonction des nouvelles colonies de l'Est et du Nord Ouest de la Frise. Les remarquables initiatives qui remontent déjà à 1933, sont devenues des instruments appropriés à la pastorale de diaspora, instruments dont la diaspora du Nord de l'Allemagne, par exemple est totalement dépourvue. Dans ces conditions, il serait urgent que l'on arrive à se mettre d'accord sur la valeur effective de la pastorale et de la méthode d'évangélisation appliquées dans l'ensemble des territoires de diaspora du Nord de l'Europe.





# Summaries

**Gabriel Le Bras' conception of religious sociology**  
by Rev.  
Gualbert Steeman o.f.m., Leyden

Mr. Gabriel Le Bras is the foremost originator and leader of the new French sociology of religion. A Sorbonne Professor of the History of Canon Law, he first drew attention to a neglected part of history in 1931, viz.: the history of the religious observance of French Catholics, in order to obtain a more explicit and realistic insight into the actual situation of Catholicism in France. Which had too often been characterized glaringly and inconsistently: France has become a mission country . . . France is still a Christian nation. The problem touched upon in this way led the author direct to sociology: on the one hand the attention he paid to large groups of people, on the other his insistence upon a causal explanation of the situation put him on the track of processes and mechanisms underlying historical events and led to him recognize the sociological character of the problem. In this way there arose a sociology which is closely connected with historical studies, and which is decidedly empirical in its method. In contrast to the French tradition in the field (e.g. Dürkheim) this sociology of religion is concerned mainly with contemporary religious problems and does not reject the ecclesiastical viewpoint. On the contrary, with most workers in the field we find an explicitly pastoral preoccupation. Le Bras' own studies made him formulate the notion of religious vitality, which may be considered as his most important contribution to the sociology of religion. With regard to the possibility of a religious observance which has been almost completely devoided of its religious meaning and is supported almost exclusively by a social custom, Le Bras sought means of determining the religious value of religious customs. Religious vitality is the degree to which overt religious behaviour is fundamentally religiously motivated. This should be distinguished from the social vitality of the religious group, which undoubtedly is connected with, but not identical to religious vitality. The social vitality of a group is the possibility it has to survive, its health precisely as a group; its religious vitality is the measure in which it lives out of its religious source and fulfils its religious end. Religious life is largely personal: the religiously vital group presupposes and has as its object a personal religious attitude among its members. Le Bras' studies are focused on this research into religious vitality. All sociological problems connected with religion (interdependence of religion and society) have his attention, but the *leitmotiv*, the formal point of view, always appears to be the research into religious vitality. The original question: the true value of French Catholicism, remains fundamental. In the course of years it became clear that the question should be applied in this form to other religious groupings, and in 1952 Le Bras discussed the desirability of research into the vitality of all religions. This, however, does not mean that he started looking for essentially different problems; it meant only widening the field. On this basic question a very large programme of research was set up. Research was focused on the religious group which has to be studied in itself and in its relations with the profane world and the supernatural (religious ideas, representations etc.). Research is not limited to group life as such, but psychological substructure and cultural superstructure (theology, liturgy, Canon Law, etc.) are included. This widening of the field has been fiercely opposed by Fr. N. Devolder o.f.m., to whom it appears to be too big.

On the one hand he says that in Le Bras' conception material of other disciplines is included in the field of sociology: on the other, this widening of the field damages the unity of sociology of religion as a science: the field is too large to be covered by one discipline. The present author wishes to support Mr. Le Bras. The theoretical field of a discipline should not be limited by practical difficulties of research. On the other hand, Devolder's objection (objectivated elements of culture belong to the domain of other disciplines) does not hold, because one cannot deny the existence of sociological problems, that are connected with them, and because it is in regard to these matters that the problem of vitality is most urgent. Le Bras' programme is valuable but will, of course, need time to realize. The very idea of vitality is an asset. Every sociologist of religion will consider it as a refinement of the operational notion of religion, and one cannot deny that it is at this level that the decisive questions of the present religious crisis lie. This notion should be used to distinguish clearly between religiousness and participation in organized church life. The present religious crisis might prove to be more a crisis of religious institutions than too easy an identification of non-denominationalism and dechristianization suggests.

**The importance and development of religio-sociological theory**

by  
Drs. H. Goddijn, Leyden

The point of departure of this work is the increasing need and growing importance of sociological theory, which has so far been too greatly neglected in religious sociology. Firstly the importance is emphasised of:

1. the formation of theory as a methodological principle;
2. the function which sociological theory has for religio-sociological research; and
3. the need for authentic-sociological definition in the framework of religious sociology.



The relationship between theory and research forms one of the central questions of modern sociology. Religious sociology was long regarded by some people as a speculative science, by others as a pre-eminently stocktaking science. The former view detracts from religious sociology as a science of reality. The latter detracts from it as a science of logos. Among catholic authors too the endeavour is noticed to develop religious sociology as an empirical science. This requires that in dealing with their concrete problems and in their empiric research they must start with empirically fruitful theory and end with empirically tested theory. Formation of theory presupposes a formation of concepts. Sociological concepts must have reality value and be applied operationally. Religious sociology will have to draw its concepts and methods substantially from general sociology.

Having elucidated the importance of theory to religious sociology, the author examines the background and progress of religio-sociological theory since August Comte. By reference to several founders of religio-sociological theory, such as Herbert Spencer, Emile Durkheim, Vilfredo Pareto, Max Weber, Bronislaw Malinowski, it is shown that this development contains the possibility of accumulation, which the present-day view of sociology as an empirical science demands.

Because religio-sociological theories originally had the character rather of theoretical sociology or of concepts of society, they must be stripped both of their speculative and their ideological character. It then becomes possible to integrate in a sociological theory those elements of earlier theories which can be employed in empirical religio-sociological research.

As the building of fruitful sociological theory into religious sociology is co-determined by the definition of its subject matter, the author also examines various views regarding this. The subject matter of religious sociology is in the past, and in the present day, so widely interpreted by many authors that it is difficult to formulate theories of limited extent about it. It is therefore advisable, at least on practical grounds, to define the subject matter of religious sociology as the structures and functions of religious groups and group phenomena in their changeable internal and external relationships.

Finally, the author points out the importance of the functional theory and the way in which it has taken shape in religious sociology. With the failure of the evolutionary theory of the origin and development of religion, the functions of religion receive greater attention. In the past, the functional theory has often masked conservatism. The American sociologist, R. K. Merton, however, convincingly demonstrated that the functional theory need not per se be ideologically tainted. From his use of the concept of dysfunction, it is apparent that R. K. Merton is receptive to the phenomenon of social change and the functions of conflict. With the necessary correction, the functional theory appears to be very suitable for analysis and interpretation of sociological subjects. Via a number of corrections, Merton arrives at a usable paradigm of functional analysis that is fruitfully applied implicitly and explicitly by himself and many sociologists. In religious sociology there are also numerous opportunities for utilising the functional theory.

In concluding his work, the author points out that the religio-sociologist must direct his attention especially to the Church's problem of adaptation. In the present state of religious sociology, however, he must not be over-hasty. The religious sociologist is bound, as by the law of every science, to proceed meticulously and step by step. He must not misinterpret his responsibility regarding the needs of Church and religion by wishing to satisfy requirements which religious sociology in its present stage of development cannot meet.

In recent years various studies of a religio-sociological nature have supplied numerous data relating to the catholic and protestant diaspora. These data have not yet been integrated in general sociological systems. Influenced especially by German organisations which have concerned themselves with the diaspora since the last century, a specific knowledge of the diaspora has been evolving, but this is dominated by the theological element. For the interest in protestant circles see the periodical "Die Evangelische Diaspora" appearing since 1919, and the chair established at Leipzig University in 1934 to study diaspora problems. On the catholic side there may be mentioned the Johann Adam Möhler Institut für Konfessions- und Diasporakunde, at Paderborn, which collaborates closely with the St. Bonifatiusverein. The Catholic Institute for Social-Ecclesiastical Research in the Netherlands and the Catholic Centre for Social Research at Königstein/Ts, Germany, have made various religiographic studies in recent years on the catholic diaspora in the Netherlands, Germany and Scandinavia. In the U.S.A., important works have appeared on relations between catholics and protestants (among others by Will Herberg, J. Kane et al.), which show interesting analogies with European studies. Reviewing progress of the still fairly heterogenous socio-scientific study of diaspora phenomena, the question is raised of the possibility of integrating the facts described in a theoretical system. The theoretical work by R. K. Merton, regarding his system of functional analysis, can be examined to see if it can serve as a theoretical framework for studying the diaspora.

As regards Merton's question of observability reference is made to the special difficulty in this

#### **The diaspora: proof of a functional analysis**

by  
Dr. Walter Goddijn o.f.m.,  
Leeuwarden



respect inherent in the diaspora. Although, sociologically, the study can be confined to parishioners known as such, the question arises whether the diaspora with its geographically widespread parishes does not especially require non-parochially integrated baptised catholics to be included theoretically in the diaspora structure. In the Province of Friesland in the Netherlands, in parishes with 300-800 parishioners there were found to be 100 or more baptised not parochially registered. A complicated question, too, is that of the existence and meaning of personal attitudes to the diaspora. The dilemma is given between social absorption in the over-all environment and the creation of an individual environment. For the forming of the faithful in the diaspora the choice will depend largely upon the value attributable to the religious content of the over-all environment. It would also seem to be profitable to apply the concepts "functional" and "dysfunctional" to the diaspora. Positive functions rest in the Churches' Oecumenical consciousness. In the individual Church the diaspora may act as the territory pre-eminently suitable for pastoral experiments and for activating help to fellow-believers. But the diaspora may also have a dysfunctional effect relatively to the Oecumenical idea: for considerations of security the position of the majority church may be painted too darkly. Besides, isolation may be so great that the approach is sought solely for the sake of approach without sufficient care to the fundamental theological aspects. For analysis of the diaspora phenomenon, Merton's concept of functional requirements is also profitable. The diaspora demands special intensification of contacts, particularly with the "other Christians", puts great emphasis upon moulding of the personality and of the group. Important, too, are special organisational arrangements in the light of the social mechanisms indicated by Merton. One may recall in this connection the recent formation of the diaspora diocese of Groningen in the Netherlands. The extent of the diaspora parishes also calls forth the question of establishing auxiliary churches. The family becomes especially important to religious training (catechism), and so does a weekly periodical where the extent of the group precludes their having their own daily paper. Finally, attention is drawn to the limits of action of the diaspora system: these limits form the structural context. Possibilities in the diaspora are limited as regards facilities for education, medical care, cultural contact, etc. Economic factors may encourage mixed marriages to an exceptional degree in the diaspora. Positive action by the clergy is possible in all these respects only with the assistance of bodies and organisations outside the diaspora.

The application of functional analysis can be expected to deepen insight into the phenomena of the diaspora and to help to make investigation of the very complicated diaspora situations in Northern Europe, both catholic and protestant, more effective for the study of the pastoral methods required in varied ways in the diaspora.

